This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

C. Francis -

1837 -

Versuch

einer

pragmatischen Darstellung

des

Augustinismus und Pelagianismus

nach

ihrer geschichtlichen Entwickelung.

Von

Gustav Friedrich Wiggers,

Großherzoglich Mecklenburgischem Consistorialrathe, Doctor und Professor der Theologie auf der Universität zu Rostock.

DIVINITY SCHOOL LIBRARY HARVARD UNIVERSITY

In zwei Theilen.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Streitschriften Augustin's gegen die Pelagianer cursorisch, und zwar in chronologischer Ordnung; las sie dann zum zweiten Mahl und excerpirte sie sorgfältig; las hierauf seine übrigen Hauptschriften und excerpirte auch diese, so weit es mir zu meinem Zwecke nöthig schien. Dann ging ich zu den wenigen bis auf unsere Zeit gekommenen Schriften des Pelagius über, studierte und excerpirte diese, so wie alles was sich von den Geistesproducten der Anhänger und Gegner des Pelagius, eines Caelestius, Julianus, Hieronymus, Marius Mercator und Anderer, zum Theil in den kleinsten Fragmenten, erhalten hat, auch die sehr wichtigen hieher gehörenden Verordnungen der Kaiser, Canonen und Beschlüsse der Synoden u. s. w. — Darauf ging ich an die Ausarbeitung meines Werks, und zwar so, daß ich, ohne auf einen neuern Schriftsteller zu sehen, blos aus den Quellen, mit denen ich mir durch den langen Umgang eine vertraute Bekanntschaft erworben hatte, schöpfte. Erst als ich meine Arbeit in dieser Hinsicht vollendet hatte, verglich ich alles, was in ältern und neuern Zeiten über diesen Gegenstand Bedeutendes geschrieben war, und benutzte manche mir dadurch gewordene Belehrung.

Zweierlei mußte mir bei Abfassung meines Buchs besonders am Herzen liegen. Einmahl sorgfältige Darstellung des Stoffes selbst, also genaue

Angabe desjenigen, was Augustinus und die Pelagianer wirklich gelehrt haben, und dann — was ich bei meinen Vorgängern vorzüglich vermißte — genaue Entwickelung des äußern und innern Zusammenhanges beider Systeme. Des äußern, in so ferne die Lehre in dem Streite und durch den Streit geschichtlich hervortrat, des innern, in so ferne in beiden Systemen ein nothwendiger Zusammenhang sich findet.

Ob ich dies, so weit es die Quellen verstatten, geleistet habe, muß ich dem Urtheile der Kenner überlassen. Jede Belehrung von Männern, welche die Quellen selbst durchforscht haben, wird mir herzlich willkommen seyn.

Da man in den Unionsstreitigkeiten häufig auf den Augustinus als den Vorfechter Calvin's in der Lehre von der Gnadenwahl zurückkommt, so wird es meiner Schrift auch nicht an einem gewissen Zeitinteresse fehlen. Man wird finden, daß Augustinus in mancher Hinsicht vom Calvin verschieden dachte. Letzterer nahm überhaupt die Vorherbestimmung in einem Umfange, in welchem ersterer sie nie gelehrt hat, und auch nicht lehren konnte. Denn da er dem ersten Menschen vor dem Fall Freiheit des Willens beilegte, so konnte er den Fall selbst nebst allem daraus entstandenen Elende nicht als eine absolute Vorherbestimmung der Gottheit ansehen.

Sollte meine Arbeit Beifall finden, so werde ich nach den in der Einleitung angegebenen Perioden die Geschichte des Augustinismus und Pelagianismus weiter bearbeiten, wozu ich bereits nicht unbedeutende Materialien gesammelt habe.

Rostock, den 7ten April 1821.

D. G. Wiggers.

Einleitung.

Unter allen dogmatischen Streitigkeiten in der christlichen Kirche nehmen die Pelagianischen, wenn wir auf die Wichtigkeit und die Folgen sehen, welche ihre Resultate für die Glaubenslehre hatten, gewiß die erste Stelle ein. Der ganze Theil derselben, welchen man nicht unpassend den anthropologischen zu nennen pflegt, die Lehren von der Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit, von der Erbsünde, vom freien Willen, von der Gnade, von der Allgemeinheit oder Nicht-Allgemeinheit der Erlösung, von der Prädestination, kurz alle die Lehren, welche das Eigenthümliche des Occidentalischen Dogmen-Systems ausmachen, wurden durch diese Streitigkeiten gebildet, und unter die Dogmen so wohl der Orientalischen als der Occidentalischen Kirche aufgenommen. Auf der andern Seite haben diese Lehren schon an sich eine sehr große Wichtigkeit. Die Lehre von der Freiheit, um nur dieser besonders zu erwähnen, war von jeher die Klippe nicht bloß für den Theologen, sondern auch für den Philosophen, und ein nicht geringes Interesse erregt es zu sehen, wie diese schwierige Lehre von so scharfsinnigen Männern, wie Augustinus und Pelagius, auf so verschiedene Weise gefaßt, bestritten und vertheidigt wurde. Wie wichtig die übrigen Lehren für jeden denkenden Menschen sind, bedarf keiner Auseinandersetzung. Denn da

ſie mit der Natur und der Beſtimmung des Menſchen hier und jenſeits in dem nothwendigſten Zuſammenhange ſtehen, ſo ſind ſie, abgeſehen von allen übrigen Betrachtungen, ſchon an und für ſich ſelbſt von dem größten Intereſſe.

Aus eben dieſem hohen Intereſſe, welches dem Auguſtinismus und Pelagianismus an und für ſich eigen iſt, erklärt es ſich leicht, daß die Pelagianiſchen Streitigkeiten unaufhörlich, obgleich unter verſchiedenen Formen, in der chriſtlichen Kirche erneuert wurden. Auch nach den Zeiten der Reformation finden wir ſie wieder in den Streitigkeiten des Bajus, in den Streitigkeiten des Molina, in den Streitigkeiten, welche die Schlüſſe der Dordrechter Synode veranlaßten, in den Streitigkeiten der Janſeniſten mit den Jeſuiten. Und noch gegenwärtig theilt ſich die ganze chriſtliche Welt über die beſtrittenen Lehren in zwei entgegen ſtehende Anſichten, von welchen die eine verwandter iſt der Auguſtiniſchen, die andere der Pelagianiſchen. Die Auguſtiniſche iſt den weſentlichſten Ideen nach die ſupranaturaliſtiſche Lehre der Lutheriſchen Dogmatik geworden, mit der Auguſtiniſchen Theorie von der Gnade befreundeten ſich gern die Myſtiker; die Pelagianiſche Anſicht ward von den ſo genannten Rationaliſten begierig ergriffen und mit Wärme vertheidigt. Darum kann keiner den kirchlichen Lehrbegriff in der angegebenen Beziehung gehörig verſtehen, alſo auch nicht den gegenwärtigen Zuſtand der Dogmatik begreifen, der nicht mit der Geſchichte des Auguſtinismus vertraut iſt.

Ueber dies hat die Geſchichte dieſer Steitigkeiten dadurch einen beſondern Reiz, daß die Lehren, auf welche ſie ſich bezogen, durch ſie zuerſt ſyſtematiſch entwickelt wurden. Man ging tiefer in den Gegenſtand, als man

es bis dahin zu thun gewohnt gewesen war, und entwickelte alle Folgen, welche mit demselben in Verbindung standen. Schon während des Streites bekamen daher diese Lehren alle die dogmatischen Bestimmungen, welche nachher, wenigstens dem größern Theile nach, in den Lehrbegriff unserer Kirche aufgenommen wurden. Dies erregt schon im voraus ein günstiges Vorurtheil für den Mann, welcher seinem Lehrbegriffe eine Form zu geben verstand, die man nach mehr als tausend Jahren als die richtige anerkannte.

Eine große Menge von scharfsinnigen Schriftstellern hat sich von je her mit der Geschichte der genannten Streitigkeiten, wenigstens der ältern Geschichte derselben, beschäftigt. Schon ein polemisches Interesse mußte manche von ihnen veranlassen, diesen Theil der Dogmen-Geschichte genauer zu bearbeiten. Verdienstlich waren die Bemühungen eines Gerhard Johann Vossius, eines Cornelius Jansenius, des Augustiners Noris, des Jesuiten Garnier und anderer. Alle übertraf Christian Wilhelm Franz Walch, der mit treuem Fleiße seine Vorgänger benutzte. Aber so wie bei jenen, so fehlt es auch bei ihm an pragmatischer Behandlung, und es hält schwer, sich eine klare Uebersicht über den ganzen Zusammenhang des Streits und die in demselben behandelten Dogmen zu verschaffen. Auch umfaßt die Walchische Bearbeitung nicht die spätere Geschichte des Augustinismus. Einige kleine historische Uebereilungen des verdienten Mannes, die bei einer Arbeit von einem solchen Umfange, wie die Walchische Ketzergeschichte, nicht auffallen können, werde ich stillschweigend verbessern. Die Schröckhische Bearbeitung gibt größten Theils nur Auszüge aus Augustin's und der Gegner Schriften, welche, so schätzbar sie auch an sich sind, doch keinesweges die

Aufgabe des Geschichtschreibers lösen. Auch in den neuesten Zeiten haben Münscher, Wundemann und Andere der Darstellung der Augustinisch-Pelagianischen Streitigkeiten ihre verdienstvollen Bemühungen gewidmet, daß aber auch nach diesen schätzbaren Vorarbeiten es dem Historiker nicht an Gelegenheit fehle, sich Verdienste, nicht nur in Rücksicht der pragmatischen Behandlung des Stoffes, sondern auch in der geschichtlichen Darstellung des Stoffes selbst, zu erwerben, darüber darf man sich nicht wundern. Selbst der Umstand, daß aus Anhängern und Gegnern des Augustinismus sich gegen einander übersteheade feindselige Parteien bildeten, hat die ruhige historische Forschung über das, was Augustinus und was seine Gegner wirklich lehrten, gehindert, und dies ist wohl eine der vorzüglichen Ursachen, warum man selbst in den neuesten Zeiten über den Augustinismus und Pelegianismus, sobald von einer genauen in's Einzelne gehenden Darstellung beider Systeme die Rede ist, noch nicht ganz auf's Reine gekommen ist. Nur dann erst wird eine Dogmen-Geschichte, welche der Idee derselben entspricht, geschrieben werden können, wenn einzelne Gegenstände derselben auf eine wahrhaft pragmatische und zugleich erschöpfende Weise aus den Quellen bearbeitet sind.

Eine historische Darstellung des Augustinismus, welche es sich zur Aufgabe machte, seine Geschichte bis zur Zeit der Reformation hinab zu führen, würde sich gewisse Perioden fest setzen müssen, durch welche sich der Streit zog, und in welchen er eine oft ganz veränderte Gestalt erhielt. Als solche Perioden würden sich füglich folgende fest setzen lassen.

Erste Periode. Vom ersten Auftreten des Pelagius und Cälestius in Afrika im Anfange des fünften

Jahrhunderts bis zur Verdammung der Cälestianer auf der dritten ökumenischen Synode zu Ephesus im Jahr 431.

Zweite Periode. Vom Aufblühen des später so genannten Semipelagianismus durch Cassianus und dessen Anhänger bis auf die Verdammung der angeblich semipelagianischen Meinungen auch in Gallien auf der zweiten Synode zu Orange (concilio Arausicano secundo) 529.

Dritte Periode. Fortdauer und weitere Verbreitung der wahren semipelagianischen Denkart im Occident, die man aber für echt-augustinisch ausgab, und Einführung des Semipelagianismus in die Dogmatik des Occidents, welchen man jedoch nicht dem Cassianus, sondern, auffallend genug, dem Augustinus selbst zuschrieb, bis auf die Verdammung des Augustinus in der Person des Mönches Gottschalk auf einer Synode zu Mainz 848 und auf einer Synode zu Chiersy (Carisiacum) 849.

Vierte Periode. Herrschaft des Semipelagianismus durch das ganze Mittelalter bis auf Luther.

Die gegenwärtige Bearbeitung des Augustinismus beschränkt sich auf die erste Periode. Sie ist, ungeachtet ihrer Kürze, unstreitig die reichhaltigste, theils wegen der Menge von Quellen, die uns aus derselben übrig sind, welche uns in der dritten Periode so sehr verlassen, theils deshalb, weil in ihr die Dogmen schon ihre Ausbildung dem wesentlichsten Theile nach erhielten, die nachher nur entweder angenommen oder verworfen wurden.

Vom ersten Auftreten des Pelagius und Cälestius in Afrika, im Anfange des fünften Jahrhunderts bis zur Verdammung der Cälestianer auf der dritten ökumenischen Synode zu Ephesus im Jahr 431.

Erstes Capitel.

Schilderung der Hauptpersonen, welche im Pelagianischen Streite auftraten, des Augustinus von der einen, des Pelagius, Cälestius und Julianus von der andern Seite.

Um über die Geschichte dieses Streits das gehörige Licht zu verbreiten, wird es nothwendig seyn, diejenigen Personen, welche die bedeutendste Rolle in demselben spielten, zuerst kennen zu lernen. Unter ihnen allen ragt Augustinus am meisten hervor. Machen wir daher mit ihm den Anfang. Es kann hier nicht die Aufgabe seyn, alle einzelne Umstände aus dem Leben des Augustinus und der übrigen in jene Streitigkeiten verwickelten Männer, also vollständige Biographien von ihnen zu geben. Hierzu würde ein besonderes Buch erforderlich seyn. Hier sollen nur, so weit es die Quellen verstatten, die interessantesten äußern und innern Erscheinungen ihres Lebens, also dasjenige aus ihrem Leben hervor gehoben werden, was sich am mehrsten dazu eignet, dem Leser vorher ein Bild von der Persönlichkeit dieser Männer zu entwerfen.

So wird Manches in diesem Streite besser verstanden und richtiger gewürdiget werden.

Augustinus.

Es gibt zwei Hauptquellen, aus welchen wir die nöthigen Data einer Zeichnung des Augustinus schöpfen können. Die eine ist die Lebensbeschreibung, welche der Bischof Possidius von Calama in Numidien, nicht weit von Hippo Regius, sein Schüler und Freund, welcher, nach dessen eigenen Aussage, bei nahe 40 Jahre mit ihm in vertrautem Umgange gelebt hatte, uns hinterlassen hat. Sie ist abgedruckt im 10ten Bande der Werke des Augustinus nach der zu Venedig erschienenen Benedictiner-Ausgabe, welcher wir, um dies gleich zu erinnern, bei unsern Citationen beständig folgen werden. Er schrieb sie um's Jahr 432, also nicht lange nach Augustin's Tode. Possidius hält sich aber nur an die äussern Erscheinungen im Leben des Augustinus, und liefert auch diese nicht vollständig. So übergeht er Alles, was seiner Meinung nach einen Schatten auf das Leben seines Helden werfen kann. Reichhaltiger ist die Quelle, welche uns in den Selbstbekenntnissen Augustin's fließt. Sie sind von ihm um das Jahr 400 geschrieben. Mit einer liebenswürdigen Offenheit und Unbefangenheit gesteht er uns alle Verirrungen und Fehltritte seiner Jugend, man blickt tief in das Innerste seiner Seele, ohne daß man, wie es bei Rousseau geschieht, durch stolze Lobpreisungen seiner selbst, und durch sophistisches Raisonnement gestört wird. Diese Selbstbekenntnisse, welche in 13 Büchern abgefaßt sind, und freilich manches Fremdartige enthalten, gehen von seiner frühern Jugend bis zu seiner Taufe und dem bald darauf erfolgten Tode seiner Mutter. Sie finden sich im ersten Theile der Werke Augustin's nach der eben angeführten Ausgabe. Die spätern Ereignisse seines Lebens müssen aus Possidius Lebensbeschreibung ergänzt werden, zum Theil erfährt man sie aber auch

schon aus seinen eigenen spätern Schriften, die auch in dieser Hinsicht von mir fleißig benutzt sind, und aus den gleichzeitigen Schriftstellern *).

Aurelius Augustinus ward geboren den 13. Novbr. 354 zu Thagaste, einer sonst nicht berühmten Municipal-Stadt in dem nördlichen Theile Numidiens in Afrika. Sein Vater Patricius war Curialis daselbst. Dieser war kein geborner Christ, trat aber gegen das Ende seines Lebens zum christlichen Glauben über, und war ein Catechumenus, als Augustinus sich im 16ten Lebensjahre befand. Patricius besaß kein Vermögen, war aber ein Mann von einer gewissen natürlichen Gutmüthigkeit und liberaler Denkart. Die fehlerhafte Seite seines Charakters war Ungestüm und Leidenschaftlichkeit. Nur selten gedenkt Augustinus seines Vaters; desto häufiger aber seiner Mutter, einer gebornen Christinn, Namens Monnica, die mit Sanftmuth die rauhe Außenseite ihres Mannes ertrug, ihrer Frömmigkeit, ihres Gebets, ihrer Thränen und Seufzer für die Bekehrung ihres Sohnes.

*) Von den Benedictinern ist in der vita Augustini viel vorgearbeitet worden. Nur möchte diese vita wegen der ermüdenden Weitschweifigkeit wenige Leser anziehen. Eine nicht weniger weitläufige Lebensbeschreibung des Augustinus hat uns der Jansenist Tillemont geliefert. Sie füllt den ganzen dreizehnten Band seiner mit Recht geschätzten Mémoires. Schönemann hat in der bibliotheca Patrum Latinorum aus Augustin's Lebensgeschichte manches in der Kürze gut zusammen gestellt. Nur in der Erzählung seiner Streitigkeiten mit den Donatisten ist er im Verhältniß zu dem Uebrigen zu ausführlich. Auch stößt man hin und wieder auf kleine Unrichtigkeiten. Der neueste Lebensbeschreiber des Augustinus ist Stollberg in seiner bekannten Geschichte der Religion Jesu Christi in den Beilagen zum 13ten, 14ten und 15ten Theile. Geistvoll und mit wahrhaft frommen Sinne erzählt er das Leben des berühmten Mannes, nur dürfte eine besonnene Kritik gegen manches darin Aufgenommene und gegen Stollberg's eingewebte Urtheile viel zu erinnern haben.

Er hielt letztere für eine Wirkung ihrer gläubigen Thränen, welche sie täglich vergoß. Sie suchte das Gemüth des Knaben von frühzer Jugend an zur christlichen Frömmigkeit und Tugend zu bilden. Doch fand sie in seiner heftigen Gemüthsart, auf die auch das Naturell des Vaters und Afrika's heißer Himmelsstrich einwirken mochten, mächtige Hindernisse. Schon in den ersten Jahren der Kindheit ward er durch das Zeichen des Kreuzes und das Sacrament des Salzes, d. h. mystisches oder geweihtes Salz, in den Stand der Katechumenen aufgenommen *). Bei einer heftigen Colik, die ihn, da er noch ein Knabe war, überfiel, begehrte er sehr die Taufe. Seine Mutter verschob sie aber, weil sie nach einer, wie es auch Augustinus (Confk. I. 11.) bezeugt, damals sehr gewöhnlichen Denkart fürchtete, er möchte dieses Reinigungsmittel in der Folge noch nöthiger haben, und seine Sünden nach der Taufe möchten für seine künftige Seligkeit einen größern Nachtheil bringen.

Der Knabe ward früh in dem unterrichtet, was man damals zu einer liberalen Erziehung rechnete; äußerte

*) Die Katechumenen empfingen zufolge des fünften Canons des dritten Carthagischen Concilii (397.) das Sacrament des Salzes. Quod accipiunt Catechumeni, sagt Augustinus (de peccatorum mer. et rem. II. 26.) quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen, et sanctius quam cibi, quibus alimur, quoniam sacramentum est. — Man bemerke hier nur die weitere Bedeutung von sacramentum, wonach es omne mysticum sacrumque signum hieß. In diesem Sinne rechnete Augustinus auch den Exorcismus, die Exsufflatio und die Renuntiatio des Teufels bei der Taufe zu den Sacramenten. De peccato orig. 40. In einer noch weitern Bedeutung nahm er sacramenta für heilige Gebräuche, und rechnete zu ihnen in Rücksicht der Vorschriften des Gesetzes im A. T. circumcisio carnis, sabbatum temporale, neomeniae, sacrificia, atque omnes hujusmodi innumerae observationes. Expos. epist. ad Galatas c. 3, 1. Opp. T. III. P. II.

aber, obgleich er von Natur gute Anlagen hatte, kein Interesse für den Elementar-Unterricht. Die Spiele der Jugend, in welchen er ehrgeizig über seine Mitschüler zu siegen trachtete, hatten für seinen lebhaften Geist einen größeren Reiz, und er mußte deshalb oft körperliche Züchtigungen leiden. Im herzlichen Gebete wandte er sich zu Gott, von dessen Hülfe und Beistand er außer seiner Mutter auch von andern Leuten gehört hatte, und bat ihn, er möchte ihn vor Schlägen in der Schule bewahren. Bemerkenswerth und wichtig für die Ausbildung seines Systems und also auch für die Gestalt unserer jetzigen Dogmatik ist es, daß er früh einen Widerwillen gegen die Griechische Sprache faßte, welches er selbst aus der Schwierigkeit, welche die Erlernung derselben für ihn hatte, da sie ihm eine fremde Sprache war, erklärt. Doch war Augustinus in der Folge des Griechischen nicht so ganz unkundig, wie ihn einige schildern. Dies beweisen seine Schriften. So führt er z. B. contra Jul. I. 5. ein paar von ihm übersetzte Stellen aus den Reden des Basilius an. Bei Anführung von biblischen Beweisstellen hält er sich gewöhnlich freilich nur an die Vulgate, doch argumentirt er auch zuweilen aus der Ursprache des neuen Testaments, und führt Varianten der Griechischen Codices an. Indessen hat er es, so viel ist gewiß, in der Griechischen Sprache niemals weit gebracht. — Die Lateinische Sprache, welche seine Muttersprache war, lernte er natürlich ohne Schwierigkeit durch die Uebung des täglichen Lebens, inter blandimenta nutricum, et joca arridentium, et laetitias alludentium, wie er selbst im vierzehnten Capitel des ersten Buchs der Selbstbekenntnisse sagt. Eben deshalb mußte auch die grammatische Erlernung derselben ihm wenig Schwierigkeit machen. Vorzüglich sprach aber die Lesung der Lateinischen Dichter, besonders des Virgil, seinen jugendlichen Geist an; sie setzte seine lebhafte Einbildungskraft in große Thätigkeit. Bei'm Hersagen von Stellen aus diesen Dichtern

ward ihm vor den übrigen Mitschülern seines Alters Beifall zugerufen, und man nannte ihn einen Knaben guter Hoffnung. Das Hebräische hat er nie gelernt. Hebraeam linguam ignoro, sagt er in einem Briefe an den Bischof Memorius (Opp. T. II. p. 272. J.).

Zu Madaura, einer Stadt, die gleichfalls in Numidien lag, ward er eine Zeitlang in der Literatur und der Redekunst unterrichtet. Doch in dieser nachbarlichen Stadt konnte für die Ausbildung des jungen Augustinus zum Redner — wozu ihn der Ehrgeiz (animositas Conff. II. 3.) seines Vaters bestimmte — nicht genug geschehen. In dem entferntern Carthago blühte damals eine hohe Schule. Hierhin ward er im 17ten Jahre seines Alters geschickt, obgleich die Kosten, welche dazu erfordert wurden, die beschränkten Vermögensumstände seines Vaters überstiegen. Seit seinem Abgange von Madaura bis zu seiner Reise nach Carthago verstrich ein Jahr, das sechzehnte Lebensjahr des Augustinus, welches er im väterlichen Hause zubrachte. Hier ließ er die Studien ruhen und überließ sich dem Muthwillen und den Ausschweifungen. Vorzüglich war es der Trieb zur Wollust, der sich seiner mit Ungestüm bemächtigte. Die Ermahnungen seiner Mutter, die ihn von diesem schlüpfrigen Pfade der Wollust abziehen wollte, hielt er für weibisch. Ihr Bitten und Flehen konnte ihn nicht vor demselben bewahren, ja er suchte sogar eine Ehre darin, sich vor Jünglingen seines Alters mit Ausschweifungen zu rühmen, die er wirklich nicht begangen hatte. — Doch erlaubte er sich nie ein hartes, unfreundliches Wort gegen seine Mutter.

Nicht lange war Augustinus zu Carthago gewesen, als sein Vater starb. Gleichwohl gelang es der Betriebsamkeit seiner Mutter, daß der Tod seines Vaters keine Unterbrechung seiner Studien zur Folge hatte. Durch die Unterstützung seines Landsmanns Romanianus, für den er immer eine große Dankbarkeit bewahrte, ward

nicht allein für seine unentbehrlichen Lebensbedürfnisse, sondern sogar für alles das gesorgt, was das Leben angenehm macht und verschönert. Sein Aufenthalt zu Carthago war übrigens nicht dazu geeignet, ihn auf den Weg der Keuschheit und Enthaltsamkeit zurück zu bringen, von dem er sich schon im väterlichen Hause so sehr entfernt hatte. Gelockt durch die Reizungen der Stadt und das schlechte Beispiel seiner Mitschüler überließ er sich jetzt ganz dem Hange seiner Natur zur Wollust. Die Liebe und die Schauspiele umstrickten ihn mit den Netzen ihrer verführerischen Reize. Sogar in der Kirche während des Gottesdienstes, so erzählt er uns selbst, überfiel ihn eine fleischliche Begierde. Er bat Gott, daß er ihm Keuschheit verleihen möchte, aber nicht sogleich. Denn er wünschte, daß seine sinnliche Begierde erst befriedigt, nicht aber sogleich ausgerottet würde. Noch hatte er sein achtzehntes Jahr nicht erreicht, als seine Concubine ihm einen Sohn, Namens Adeodatus, gebar.

Seine Neigung in wissenschaftlicher Hinsicht ging vorzüglich auf die gerichtliche Beredsamkeit, in welcher er sich auch auszeichnete. Stolz und Aufgeblasenheit erfüllten deshalb sein Herz. An den Renommisten-Sitten seiner Mitschüler, welche man daher Eversores (Renommisten) nannte, fand er keinen Geschmack, schämte sich aber thöricht genug darüber, daß er sittsamer war, als sie.

Während dieses seines Aufenthalts zu Carthago ward er plötzlich, ergriffen durch die Lesung von Cicero's Hortensius, zum Studio der Philosophie angefeuert, so daß er sogleich seine Rednerübungen bei Seite setzte, und Alles von sich warf, was sich mit demselben nicht vereinigen ließ. Doch klangen noch die frühern Eindrücke der christlich-religiösen Erziehung seiner Mutter in seiner Seele wieder, und es war eine Zeitlang unschlüssig, wo er die Weisheit, nach der ihn dürstete, suchen sollte, ob in unsern heiligen Schriften, oder in den Schulen der Griechischen und Römischen Philosophen. Aber plötz-

lich ergriff ihn ein unwiderstehlicher Widerwille gegen die schlichte, schmucklose Darstellungsart der heiligen Schriften, die mit der üppigen Fülle Ciceronianischer Beredsamkeit, die er sich zu eigen machen wollte, einen zu grellen Contrast zu bilden schien. Jetzt war sein Entschluß, sich der Philosophie zu widmen, gänzlich entschieden. Er betrat diesen Weg, ohne daß er sich der Unterweisung eines Lehrers bediente, und las für sich die Categorien des Aristoteles und andere Schriften der Alten. Da er sich aber durch alle Weisheit der Philosophen, welche er gelesen, nicht befriedigt fand, da so wenig Aristoteles als einer der andern den Durst seines Geistes nach Wahrheit und Wissenschaft und die Sehnsucht seines Herzens nach Befriedigung der Bedürfnisse desselben zu stillen vermochte, so wandte er sich an eine Secte, welche damals sehr ausgebreitet war. Diese hatte sich in den Schleier des Geheimnisses gehüllt, und schien eine Art von geheimer Gesellschaft zu bilden. Eben deshalb mußte sie die Neugierde in einem hohen Grade reizen. Ihre Mitglieder nannten sich Manichäer. Man versprach den Novizen eine verborgene Weisheit, die ihnen aber erst, nachdem sie mehrere Grade und Stufen durchwandert hätten, mitgetheilt werden könnte. Augustinus von der Hoffnung belebt, er werde hier neue Aufschlüsse finden, ließ sich, zum großen Leidwesen seiner Mutter, die über ihn, den verlornen Sohn, heiße Thränen vergoß und ihn den Sohn der Thränen nannte, von dieser Secte aufnehmen *), und blieb neun Jahre, vom 19ten bis zum 28sten Jahre seines Alters, hingehalten von der Hoffnung, endlich in die Mysterien auf-

*) Merkwürdig für die Manichäische Lehre sind die Worte Conf. IV. 1. Per idem tempus — — — deceptis. — Ueberhaupt ließe sich die Lehre der Manichäer, was das Einzelne betrifft, aus Augustins Schriften wohl noch genauer darstellen, als es bis jetzt geschehen ist.

genommen zu werden, ihr Schüler. Auch seine Freunde, unter andern den Romanianus und Alypius, verstrickte Augustinus in die Manichäischen Irrthümer, in die er selbst gefallen war. Obleich er nun am Ende die Nichtigkeit und Grundlosigkeit ihrer Behauptungen einsah, und vielleicht der Probejahre überdrüssig ward, die man ihm, ohne daß er zu einem höhern Grade gelangte, auflegte, so schien doch ihre Lehre, ihm selbst unbewußt, sich sehr fest mit seiner Denkart verflochten und Anklänge hinterlassen zu haben, die sich nachher in manchen Außenseiten seines gegen die Pelagianer aufgestellten Systems zeigte. Seine Gegner hatten daher wohl nicht Unrecht, wenn sie in der Folge in seiner Lehre von der gänzlichen Verderbtheit des Menschen in seinem natürlichen Zustande und dem Mangel an aller Freiheit zum Guten, die er gegen den Pelagius aufstellt, und welche allerdings in mehrern wesentlichen Puncten vom Manichäismus verschieden war, Spuren der Manichäischen Lehre von der Bösartigkeit der Materie und der substantiellen Erbsünde zu finden glaubten. Denn in gewisser Beziehung dürfte man immer, wie sich nachher ergeben wird, wenn auch nicht mit Herder (Ideen der Philosophie der Geschichte der Menschheit Th. IV. S. 145) den Augustinismus überhaupt, doch Augustin's Lehre von der Erbsünde einen feinern Manichäismus nennen können.

Während dieser Zeit hatte Augustinus sich zuerst nach seiner Vaterstadt Thagaste begeben, wo er Grammatik lehrte, und war von da, ergriffen von einer heftigen Betrübniß über den Tod eines Freundes und gelockt von der Ehre, einen glänzendern Schauplatz für seinen Beruf zu finden, nach Carthago zurück gekehrt. Zu Carthago lehrte er Rhetorik, und trachtete in literarischen Wettstreiten nach dem Beifall der Menge. Die Haruspicen verachtete er zwar, die Astrologen aber, welche man damals Mathematiker nannte, fragte er um Rath und ließ sich von ihnen die Zukunft prophezeien. Ver-

ständige Leute, unter andern ein Arzt Vindicianus, versuchten, wiewohl vergebens, ihn von dieser Thorheit abzuziehen, und erst in der Folge ward er von dieser Krankheit geheilt. Auch auf Offenbarungen und Träume legte er, wie seine Mutter, einen grossen Werth. Hier schrieb er im 26sten und 27sten Jahre seines Alters seine erste Schrift de apto et pulchro, welche aber schon zu der Zeit, als er die Selbstbekenntnisse verfaßte, nicht mehr vorhanden war.

Zu Carthago war es aber auch, wo er im 29sten Jahre seines Lebens sich von der Secte der Manichäer, gegen die er schon einige Zeit lau geworden war, entfernte, und von der Grundlosigkeit ihrer Lehre überzeugte. Doch verließ er sie noch nicht ganz, sondern wollte zufrieden seyn, bis er etwas Besseres fände.

Einen grössern Wirkungskreis, mehr Ehre und Vortheil, versprach damals Rom einem öffentlichen Lehrer. Augustinus ließ sich daher von einigen seiner Freunde gern bereden nach Rom zu reisen (383) und entfernte sich heimlich aus den Umarmungen seiner Mutter. Kaum war er in Rom angekommen, so befiel ihn eine schwere Krankheit, die ihn dem Tode nahe brachte. Doch genas er wieder, und zwar in dem Hause eines Manichäers, wodurch er von neuem in nähern Umgang mit diesen Häretikern gebracht ward. Nun eröffnete er sogleich seine Vorlesungen über Rhetorik. Doch war er mit dem Betragen seiner Zuhörer wenig zufrieden. Nicht ungern ergriff er daher eine Aussicht, welche ihm eröffnet ward, und ging nach Mailand, wo er als öffentlicher Lehrer der Rhetorik angestellt wurde, um's Jahr 384.

Sein Aufenthalt an diesem Orte ward für ihn von den wichtigsten Folgen. Es lebte hier der fromme Ambrosius, welcher ihn freundlich aufnahm. Augustinus gewann ihn lieb, und fand Vergnügen an der Beredsamkeit des Mannes. Nachdem er eine und die andere Stelle der heiligen Schrift von ihm hatte erklären und anwen-

den hören, sah er ein, daß der katholische Lehrbegriff gegen die Manichäer wohl vertheidigt werden könne. Jetzt verließ er diese Secte gänzlich. Da er aber noch an Allem zweifelte, so beschloß er, in der katholischen Kirche so lange Catechumenus zu bleiben, bis ihm etwas Gewisses einleuchtete. Um diese Zeit war seine Mutter, die sich über die Abwesenheit ihres Sohnes nicht hatte trösten können, nach Mailand gekommen. Groß war ihre Freude, als sie die Sinnesänderung des Sohnes erfuhr. Doch war Augustinus jetzt eben so wenig Katholiker als Manichäer, welches er auch seiner Mutter verkündigte. Die beredten Vorträge des Ambrosius hellten ihm aber immer mehr die Lehre der Kirche auf, und er erkannte die Nothwendigkeit des Glaubens und des Ansehens der heiligen Schrift.

So war Augustinus jetzt freilich für's Christenthum gewonnen, aber noch wogten Zweifel in seiner Seele, noch fehlte ihm die überzeugende Gewißheit von dem, was er als wahr annehmen sollte, vorzüglich machte ihm die Speculation über den Ursprung des Bösen viele Unruhe. Aber auch sein Herz war noch umstrickt von den Reizungen der Ehre, des Gewinnstes und der sinnlichen Liebe. Er sorgte für eine andere Concubine, nachdem die erste nach Afrika zurück gekehrt war. Aus dem Abgrunde sinnlicher Ergötzungen ward er indessen durch die Furcht vor dem Tode und dem künftigen Gerichte zurück gerufen, eine Furcht, die ihn, obgleich bei abwechselnden Vorstellungen, niemals wieder verließ *). Ein gemeinschaftliches Leben wollte er mit seinen Freunden führen, doch gab er diesen Entschluß bald wieder auf.

*) Conf. VI. Nec me revocabat a profundiore voluptatum carnalium gurgite, nisi metus mortis et futuri judicii tui, qui per varias quidem opiniones, nunquam tamen recessit de pectore meo.

auf. Durch das Studium der Platoniker, womit er sich damals sehr beschäftigte, und die er in einer Lateinischen Uebersetzung las, kam er, wie er glaubte, auf die Spur der Wahrheit. Indessen war er wohl unterrichteter, aber auch aufgeblasener durch dasselbe geworden. Die Philosophie der Platoniker hatte überhaupt für ihn in jüngern Jahren viel Befriedigendes, und es fehlt nicht in seinen frühern Schriften an Ansichten und Ideen, die er aus dem Neuplatonismus entlehnt hatte; in spätern Jahren aber, wo er über heidnische Philosophie weniger liberal dachte, nimmt er das Lob zurück, welches er dem Plato und den Platonikern ertheilt hatte (Retract. I. 1.). Nach vollendeter Lesung der Platoniker ging er zur heiligen Schrift über. Nicht ohne Bedeutung und Folge für seine nachherige theologische Denkart war es, daß er vorzüglich die Pauliniſchen Briefe zum Gegenstande seines Studiums machte. Er lernte zwar, wie er uns in den Bekenntnissen (VII. 21.) versichert, die Uebereinstimmung der Pauliniſchen Lehren unter sich und mit der Lehre der Propheten und des Gesetzes, die er früher verkannt hatte, jetzt einsehen; doch mußte natürlich die dunkle Sprache dieser Briefe, die anscheinend harte Lehren von der Erwählung und Verwerfung in dem Briefe an die Römer für ihn, der im Christenthum Trost und Beruhigung suchte, die Zweifel und Unruhe des Herzens nur vermehren. Die weltlichen Angelegenheiten hatten zwar keinen Reiz mehr für ihn, noch immer hielt aber die Liebe sein Herz gefesselt. In dieser seiner Unruhe und getrieben von dem Verlangen nach einer bessern Lebensart ging er zu dem Simplicianus, einem ehemaligen Rhetor und eifrigen Christen, der in der Folge dem Ambrosius auf dem bischöflichen Stuhl zu Mailand folgte. Mit inniger Rührung hörte er von ihm die Erzählung von der Bekehrung des Victorinus. Bald darauf beschrieb ihm ein gewisser Pontitianus das Leben des heiligen Antonius, und die Bekehrung zweier Hof-Commissäre

(agentes in rebus). Dies machte auf sein Herz den lebhaftesten Eindruck. Er begab sich in einen Garten, wohin ihm sein Freund Alypius folgte, der bei der Unterredung zugegen gewesen war. Es entstand ein gewaltiger Kampf zwischen seiner sinnlichen und geistigen Natur; er erkannte das Bessere, und doch hielt ihn die Sinnlichkeit und die Macht der bösen Gewohnheit mit ihren Fesseln gefangen. Er gerieth in eine heftige Gemüthsbewegung. Er raufte sich das Haar, schlug sich an die Stirn, umfaßte seine Knie. Darauf entfernte er sich ein wenig vom Alypius, warf sich unter einen Feigenbaum, ein heftiger Thränenstrom brach hervor, und er flehte die göttliche Barmherzigkeit um Gnade an. Augustinus glaubte eine göttliche Stimme zu vernehmen, die ihm die Worte zurief, Tolle lege, Tolle lege. Er trocknete seine Thränen, stand auf, ging dahin, wo Alypius saß, und wo er den Codex des Apostels gelassen hatte. Er ergriff ihn, schlug auf und die ersten Worte, auf die sein Auge fiel, waren Röm. 13, 13.: Non in commessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentionibus et aemulatione: sed induite Dominum Jesum Christum, et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis. — Jetzt ward sein Herz völlig geändert, und zu Gott bekehrt. Er ging mit Alypius zu seiner Mutter; mit Freude erfuhr sie die Veränderung, welche mit ihrem Sohne vorgegangen war. Nun war Augustinus ruhig, die äußern Dinge bestürmten nicht mehr sein Herz, und er fing an über die Art, wie er künftig sein Leben einrichte, ruhige Betrachtungen anzustellen.

Die nächste Folge dieser Betrachtungen war der Entschluß, allen irdischen Sorgen zu entsagen. Er gab den Plan auf, den er gehegt hatte, sich zu verheirathen, ein Widerwille gegen literarischen Ruhm bemächtigte sich seiner, keinen Reichthum, keine Ehre der Welt suchte er mehr, er gab in den bald eintretenden Weinlese-Ferien

(386) sein Lehramt auf, und so befreit von den Fesseln des Amts und der Begierden begab er sich mit einigen seiner Verwandten und Freunde in die ländliche Einsamkeit der Villa Cassiciacum, die einem Freunde Verecundus gehörte. Hier brachte er mit täglichem Beten und Seufzen um Vergebung der Sünde, in vertraulichen Unterredungen mit seiner Mutter und seinen Freunden über religiöse, und auch über philosophische Gegenstände, wofür er noch immer eine große Vorliebe bewahrte, und an welchen auch seine Mutter Geschmack fand, mit eifrigem Studiren, zum Theil auch mit dem Unterrichte zweier Jünglinge aus seiner Vaterstadt eine fromme und gelehrte Muße zu. Seine Bücher gegen die Akademiker, das Buch vom seligen Leben, seine Selbstgespräche und andere Schriften waren die Früchte derselben. Von der Kraft des Gebets glaubte Augustinus zu dieser Zeit, wie auch nachher, wunderähnliche Wirkungen zu erfahren. — Noch war Augustinus nicht durch die Taufe vollends zum Christenthum eingeweiht worden. Er verließ daher seine ländliche Einsamkeit, und ging nach Mailand, um sich vom heiligen Ambrosius taufen zu lassen *). Dies geschah in den Oster-Pervigilien in der Nacht vor dem 25sten April 387. Eine geistige Freude empfand jetzt Augustinus, und die Bekümmerniß wegen seines vorher geführten Lebens verschwand.

Kurze Zeit nachher faßte er den Entschluß, in Begleitung seiner Mutter, seiner Freunde Alypius und Evodius, seines Bruders Navigius und seines Sohns Adeodatus nach Afrika zurück zu kehren, wo er mit seiner geliebten Mutter und seinen Freunden in gemeinschaftlichen Uebungen der Andacht zusammen leben wollte. Unterweges

*) Aug. contra Julianum l. 3. Ambrosium veneror ut patrem: in Christo enim Jesu per Evangelium ipse me genuit, et eo Christi ministro lavacrum regenerationis accepi.

traf ihn aber der harte Schlag, daß seine Mutter plötzlich von einer Krankheit ergriffen wurde, und am 9ten Tage derselben, im 56sten Jahre ihres Alters, starb. Welch einen tiefen Eindruck dieser Verlust auf ihn machte, erzählt er uns selbst im 9ten Buche der Bekenntnisse (S. 12.): mit großer Pietät erwähnt er seiner Mutter, gedenkt ihrer großen Verdienste um ihn und schließt (S. 13.) mit einem herzlichen Gebete für sie. Da er jetzt dieser sanften Reisegefährtinn beraubt war, so schob er vor der Hand seine Rückkehr nach Afrika auf, und begab sich nach Rom. Hier traf er seine alten Freunde die Manichäer wieder, welche den durch seine Abwesenheit unterbrochenen Umgang von neuem anzuknüpfen suchten. Augustinus floh sie aber, und warf ihnen ihre Irrthümer und ihren schlechten Lebenswandel mit Ernst vor. Es gab Gelegenheit zu manchen Streitigkeiten. Endlich kam es zum offenen Kriege, welchen Augustinus gegen sie bis an's Ende seines Lebens mündlich und schriftlich mit der größten Heftigkeit führte. Mehrere Schriften gegen sie verfaßte er noch während dieses seines Aufenthalts zu Rom, welche ihm in der katholischen Kirche großen Ruhm erwarben. Hier schrieb er auch das erste Buch vom freien Willen, ein Werk, welches er nachher als Presbyter zu Hippo vollendete, worin er die Theorie der Manichäer von dem Ursprunge des Bösen zu widerlegen suchte. Die Manichäer leiteten dasselbe von einer besondern mit Gott gleich ewigen Natur ab, Augustinus vom freien Willen des Menschen. Hätte er dies Werk erst während seiner Streitigkeiten mit dem Pelagius geschrieben, so würde dasselbe gewiß eine andere Gestalt bekommen haben. Die Pelagianer wollten in demselben ihre Lehre vom freien Willen und dem natürlichen Vermögen des Menschen zum Guten vorgetragen finden, und es ward dem Augustinus schwer, ja wohl unmöglich, seine nachherige Lehre von dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zur Ausübung des Guten und die darauf sich gründende Theorie

von der Gnade mit jenen frühern Behauptungen, die er hier und in andern Schriften gegen die Manichäer dargelegt hatte, in Uebereinstimmung zu bringen, und den Vorwurf von Inconsequenz und Widerspruch von sich abzulehnen. Auch die in der Folge so genannten Semipelagianer glaubten, und wohl nicht mit Unrecht, aus diesem Werke Augustin's Meinung von der Prädestination widerlegen zu können.

Von Rom reis'te Augustinus im Herbst 388 ab, und landete beim Ausgange des Winters in Afrika. Er ging über Carthago nach Thagaste, seinem Geburtsorte, zu seinem Hause und seinen vom Vater ererbten Ländereien. Diese verkaufte er, gab das dafür gelös'te Geld den Armen; lebte aber doch, nachdem sie veräußert waren, noch auf ihnen, und weihte sich, wie er sich in einem Briefe an Albina (T. II. Opp. p. 370. B.) ausdruckt, einer freien Knechtschaft Gottes (ad Dei liberam servitutem), das heißt, er ward ein Mönch. Er brachte hier drei Jahre entfernt von allen weltlichen Beschäftigungen mit einigen Freunden in mönchischer Einsamkeit mit Beten, Fasten, frommen Betrachtungen und Unterredungen zu. Den Ort, wo sie zusammen lebten, nannte er Monasterium. Unterdessen vermehrte sich doch so wohl durch die Lebensart, welche er führte, als auch durch die Schriften, welche er zu dieser Zeit heraus gab, sein Ruf. Ob er darum alle die Oerter, wo eine Bischofsstelle vacant war, vermied, weil er fürchtete, man möchte ihn wider seinen Willen zum Bischof ernennen, welches Possidius (C. 4.) von ihm gehört haben wollte, muß dahin gestellt bleiben. Genug, er kam gegen das Ende des Jahrs 391, in der frommen Absicht, wie Possidius (C. 5.) erzählt, einen Hof-Commissär (agens in rebus) zu bekehren, nach Hippo Regius; er hörte die Predigt des Bischofs Valerius daselbst, und ward hier unter großem Tumult, ungeachtet alles Sträubens von seiner

Seite, zum Presbyterat gezogen, und zu dem Bischofe zur Ordination gebracht.

Er trat um Ostern 392 diese Stelle wirklich an, nachdem er sich einige Zeit auf dieselbe vorbereitet hatte. Sobald er Presbyter geworden war, errichtete er ein Monasterium innerhalb des Bezirks der Kirche, und lebte daselbst, wie Possidius sagt, mit den Knechten Gottes (den Mönchen) nach der unter den Aposteln fest gesetzten Weise und Regel, wie dies schon zu Thagaste der Fall gewesen war. Niemand von ihnen durfte ein Eigenthum besitzen, sondern es war ihnen Alles gemeinschaftlich *). Keineswegs ward er aber Stifter eines besondern Mönchsordens, wozu ihn spätere Jahrhunderte gemacht haben. Dieses Monasterium ward eine Pflanzschule zur Besetzung kirchlicher Stellen. Auch errichtete er ein Nonnenkloster bei Hippo, dem seine Schwester mehrere Jahre vorstand. Er unterließ übrigens nicht, auch jetzt durch Schriften den Ruf seines Namens zu vermehren, er lehrte und predigte, selbst im Beiseyn des Bischofs, welches sonst, wie Possidius erzählt, der Gebrauch der Afrikanischen Kirche nicht verstattete, öffentlich und in seinem Hause gegen die Donatisten, Manichäer und Heiden mit großem Erfolge und vielem Beifall, und genoß einer großen Achtung selbst unter allen Bischöfen. Einen ausgezeichneten Beweis davon gaben sie ihm dadurch, daß sie ihm auf der allgemeinen Afrikanischen Synode zu Hippo Regius 393 den ehrenvollen Auftrag gaben, in ihrer Versammlung über das öffent-

*) Possidius c. 5. Factus presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit; et cum Dei servis vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis Apostolis constitutam, maxime ut nemo quidquam proprium in illa societate haberet, sed eis essent omnia communia, et distribueretur unicuique sicut opus erat: quod jam prior ipse fecerat, dum de transmarinis ad sua remeasset.

liche Glaubensbekenntniß zu predigen. Valerius begehrte ihn in der Folge zu seinem Collegen und Mitbischofe. Nach vielen Einwendungen, welche Augustinus hiergegen machte, ließ er's sich am Ende gefallen, und er ward gegen das Ende des Jahrs 395 oder bei'm Anfange des folgenden als solcher ordinirt. In dieser Würde erwarb er sich durch seine hervorstechenden Talente das höchste Ansehen, so daß die ganze Occidentalische Kirche seine Aussprüche als Orakel der Rechtgläubigkeit ansah, und sich ihnen gern unterwarf.

In diesem seinem Wirkungskreise war Augustinus außerordentlich thätig. Er predigte mit Eifer und mit rührender Beredsamkeit *), schrieb, ermahnte zur wahren Frömmigkeit, deren Schein ihm verhaßt war, tröstete, entschied nach damaliger Sitte Rechtshändel, besuchte die Concilien, auf welchen er die Hauptrolle spielte, vertheidigte die von ihm für orthodox gehaltene Lehre gegen die Ketzer, und verrichtete die übrigen Geschäfte, welche sein bischöfliches Amt von ihm forderte. Seiner Schriften, welche freilich von dem Vorwurfe der Wiederholung und Weitschweifigkeit nicht frei sind, ist eine große Anzahl. Selbst im bischöflichen Hause, welches er jetzt bezogen hatte, errichtete er ein Monasterium mit seinen Geistlichen. Auch mit ihnen führte er ein gemeinsames Leben, und hielt auf eine strenge Disciplin.

*) Wie sehr es dem Augustinus darum zu thun war, seinen Zuhörern wirklich nützlich zu werden, sehen wir aus einer Stelle, worin er darüber klagt, daß seine Worte so wenig seinen Ideen und Empfindungen entsprächen. De catechizandis rudibus c. 2. (T. VI. Opp.) Mihi prope semper sermo meus displicet. Melioris enim avidus sum, quo saepe fruor interius, antequam eum explicare verbis sonantibus coepero: quod ubi minus, quam mihi notus est, evaluero, contristor linguam meam cordi meo non potuisse sufficere. Totum enim quod intelligo, volo, ut, qui me audit, intelligat; et sentio, me non ita loqui, ut hoc efficiam etc.

Frauenzimmer waren von seiner bischöflichen Wohnung ausgeschlossen, selbst seine leibliche Schwester. Er kämpfte gegen sich selbst und die oft in ihm wieder aufwachenden sinnlichen Begierden, und suchte in einem frommen Gebete das Gegenmittel gegen die Versuchungen der Sinnlichkeit, und ward dadurch zu einer um so herzlichern Liebe zu Gott gezogen. Eine lebhafte Freude verursachte ihm das Gedeihen und die weitere Verbreitung des von ihm für orthodox gehaltenen Glaubens, so wie Verirrungen der Brüder und die Uebertretungen der Lasterhaften ihm vielen Kummer verursachten. Er eiferte und schrieb gegen die Manichäer, und ersuchte den Kaiser; daß er die Gesetze gegen sie in ihre alte Kraft treten lassen möchte. Einen harten und bittern Kampf hatte er gegen die Donatisten zu bestehen, die er endlich in jener berühmten Collation zu Carthago 411 völlig besiegte, wodurch er die Einheit in der katholischen Kirche wieder herstellte. Leider zeigte sich Augustinus in diesem Kampfe von einer sehr leidenschaftlichen Seite, er neckte die Donatistischen Geistlichen unaufhörlich durch Herausforderungen zum Disputiren, worin er sich seiner Ueberlegenheit bewußt war, suchte sie durch mancherlei Insinuationen bei ihren Laien herab zu setzen, und, obgleich er anfangs für gelindere Maaßregeln war *), vermochte

*) Mea primitus sententia non erat, sagt Augustinus in einem Briefe an den Vincentius Cap. 5. (Opp. T. II. p. 237.), nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. Sed haec opinio mea, non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis etc. — Und in der Folge (p. 239.) Convertantur leones (die Könige) ad comminuenda ossa calumniantium, nec Daniel ipse intercedat etc. Nur mit dem Tode wollte er die Donatisten nicht bestraft wissen. Poena sane illorum, schreibt er im Jahre 412 an den Marcellinus, der als kaiserlicher Commissarius bei der Collation

er doch nachher den Kaiser Honorius zu grausamen Verfolgungs- und Strafgesetzen gegen sie. Freilich mochte bei'm Augustinus hier nicht Rachsucht, sondern immer ein Bekehrungseifer, wie er selbst in dem angeführten Briefe an den Vincentius zu erkennen gibt, zum Grunde liegen, der auf der Ansicht beruhte, daß die Tugend und Glückseligkeit des Menschen von der Verbindung mit der wahren Kirche und der Annahme ihres Glaubens abhange; aber dieser Bekehrungseifer war doch nicht von der rechten Art. Gelassen sah er es jetzt an, wie viele Tausende dieser Unglücklichen von der Härte der Gesetze verfolgt ohne Obdach und Mittel zur Erhaltung ihres elenden Daseyns sich aus Verzweiflung selbst das Leben nahmen *). Indessen darf man auch die Wuth der

---

zu Carthago zugegen gewesen war, quamvis de tantis sceleribus confessorum, rogo te ut praeter supplicium mortis sit, et propter conscientiam nostram, et propter catholicam mansuetudinem commendandam. (Brief 139.).

*) Er äußert sich hierüber selbst (contra Gaudentium I. 29. T. IX. Opp. p. 652.) auf folgende Art: Si putas moveri nos oportere, quia isto modo tot millia moriuntur; quantum existimas nos habere consolationis, quod a tanta dementia partis Donati, ubi non solum nefariae divisionis error, verum etiam furor iste lex facta est, longe atque incomparabiliter plura millia liberentur? — In einem Briefe an den Tribun Bonifacius (185ster Brief Cap. 8. T. II. Opp. p. 656. 657.) sagt er: Horum populorum congregationes per plurimas Africae regiones ab illa perditione liberatorum, si sub uno conspectu videres, tunc diceres, nimiae fuisse crudelitatis, si dum timeretur, ne homines desperati, et istorum innumerabili multitudini nulla aestimatione comparandi, suis et voluntariis ignibus cremarentur, isti in aeternum perdendi et sempiternis ignibus cruciandi relinquerentur. — Mit diesen Aeußerungen bilden Augustin's Ermahnungen zur Liebe und Sanftmuth, welche man auch gegen die Ketzer und namentlich gegen die Donatisten beweisen müsse, freilich einen sonderbaren Contrast.

Donatisten, womit sie die Katholiken verfolgten, und die wahrhaft jakobinischen Grundsätze und Gesinnungen der mit ihnen in Verbindung stehenden oder vielmehr aus ihrer Mitte hervor gegangenen Circumcellionen nicht übersehen.

Um diese Zeit begann nun der große Streit mit dem Pelagius, welcher in der Folge so wohl in Rücksicht des Historischen als des Dogmatischen genau dargestellt werden soll.

Augustinus starb zu Hippo den 28. August 430 im 76sten Jahre seines Alters mit großer Bereuung seiner begangenen Fehltritte und unter Lesung der Davidischen Bußpsalmen, als Hippo von den Vandalen belagert ward, und er selbst sein großes Werk gegen den Julianus noch nicht vollendet hatte. Er hinterließ der Kirche einen mehr als hinreichenden Clerus, und angefüllte Manns- und Frauenklöster.

Diese summarische Erzählung der wichtigsten Ereignisse seines Lebens wird hinreichen, uns schon ein vorläufiges Bild von der Persönlichkeit dieses seiner ganzen Individualität nach selten gekannten Mannes zu entwerfen. Doch mögen folgende, größten Theils aus dem Possidius entlehnte, Züge seines Lebens noch zur Ergänzung und schärfern Begränzung dieses Bildes dienen.

In seinem Aeußern entfernte er sich eben so sehr von Pracht, als von cynischer Nachlässigkeit. Zwar liebte er von Natur den Genuß zu vieler Speisen *), eben deswegen kämpfte er aber dagegen, und befliß sich der Mäßigkeit. Gastmähler besuchte er nicht; er selbst übte aber die Gastfreundschaft, und liebte bei der Mahlzeit eine

*) Ebrietas longe est a me. Crapula autem nonnumquam subrepit servo tuo. Conff. X. 31. Man bemerke die Bedeutung, worin crapula hier vorkommt, für den Genuß zu vieler Speise. Eine Bedeutung, die man auch sonst bei den Kirchenschriftstellern, so wie bei'm Julianus (c. Jul. IV. 14.) findet.

wissenschaftliche Unterhaltung. Er konnte es nicht leiden, daß von Abwesenden schlecht gesprochen ward, und tadelte daher, wie uns Possidius im 22sten Capitel erzählt, einmal einige seiner vertrauten Mitbischöfe sehr heftig, welche sich gegen diese Vorschrift vergangen hatten. Auf seinem Tische las man die Worte: Quisquis amat dictis absentum rodere vitam, Hanc mensam indignam noverit esse sibi (Possidius eben daselbst). Er hatte sich manche Regeln der Lebensklugheit gebildet, bei denen er sich wohl befand, und die ihn als richtigen Beurtheiler beurkundeten. Den Armen theilte er gern von dem Vermögen und den Einkünften der Kirche mit, die er aber, um sein Gemüth von zeitlichen Sorgen frei zu erhalten, nicht selbst verwaltete. Ein Xenodochium ließ er auf Kosten der Kirche, die dazu eine besondere Sammlung angestellt hatte, errichten. Von dem übrigen Gelde ließ er eine Basilica erbauen. Ein großer Hang zur Schwermuth verblieb ihm auch in seinem Alter, der in seinen letzten Lebensjahren durch die Gräuel der Verwüstungen, welche die Vandalen in Afrika anrichteten, nur noch vermehrt werden mußte. Auch von abergläubiger Denkart, die seinem Zeitalter eigenthümlich war, erhielt Augustinus sich nicht frei, wovon seine Schriften Belege genug geben. Ein gewisses Zartgefühl war ihm von Jugend auf eigen, und er war in der Folge durch Verwendungen für Andere nicht leicht Jemanden beschwerlich.

Aus diesem Allen dürfte sich nun folgende Charakteristik des Augustinus ergeben. Das Eigenthümlichste und Interessanteste, wodurch man seine Individualität auf das treffendste bezeichnen kann, ist die Vereinigung des Mysticismus, d. h. des Bestrebens das Unendliche durch das Gefühl zu erfassen, mit dem Scholasticismus, oder dem Bestreben das Unendliche auf Begriffe zurück zu führen. In dieser Hinsicht ist Augustinus allerdings eine merkwürdige, man möchte sagen, einzige Erscheinung

des christlichen Alterthums. Man findet gewiß keinen Kirchenlehrer, in welchem man eben so viele Belege von mystischer Denkart als von Begriffsherrschaft antrifft. Wie kann Jemand sich auf eine mehr mystische Weise ausdrücken, als wenn er von den Umarmungen Gottes redet, von dem Saugen der Milch desselben *); — und wie sehr hört man nicht den bloßen Verstandes-Philosophen, wenn er mit den Donatisten disputirt, noch mehr aber, wenn er das servum arbitrium gegen die Pelagianer zu beweisen sucht. Die Entzückungen ferner, von welchen sich Spuren in den Bekenntnissen finden, die ihn in den Zustand derer, welche prophetische Erscheinungen haben, versetzten, beweisen, welche Herrschaft die Phantasie, die Mutter des Mysticismus über ihn hatte. Freilich könnte man einwenden, daß man hier das verschiedene Alter des Augustinus berücksichtigen müsse. Allein auch selbst im spätern Alter — während seiner Streitigkeiten mit den Pelagianern — finden sich namentlich in seinen Aeußerungen über die Gnade Gottes auffallende Spuren mystischer Denkart. Phantasie und Verstand waren also bei ihm auf eine ganz eigenthümliche Weise verbunden, ohne daß man sagen kann, daß dieser über jene, oder jene über diesen das Uebergewicht

*) Nur ein paar Stellen aus den Bekenntnissen, welche Augustinus schrieb, als er bereits ein Alter von 46 Jahren erreicht, als also schon das Feuer der Jugend sich gelegt hatte, mögen hier ihren Platz finden. II. 2. D. — felicior expectarem *amplexus Tuos* IV. 1. Quid sum, cum mihi bene est, *nisi sugens lac tuum*; aut *fruens te cibo* qui non corrumpitur. XIII. 8. Da mihi te Deus meus, redde te mihi: te enim amo, et si parum est, amem validius. Non possum metiri, ut sciam, quantum desit mihi amoris ad id quod sat est, ut *currat vita mea in amplexus tuos*, nec avertatur donec abscondatur in abscondito vultus tui. Hoc tantum scio, quia male mihi est praeter te, non solum extra me, sed et in me ipso, et omnis mihi copia quae Deus non est, egestas est. 29. Audivi Dominus meus, et *elinxi stillam dulcedinis* ex tua veritate.

hatte. Diese eigenthümliche Verbindung, wodurch er Mystiker und Scholastiker zugleich wurde, ist das Besonderste an Augustinus. — Sein frommer Sinn, die Tiefe seines religiösen Gefühls, die sich besonders da, wo er nicht polemisirt, zum Beispiel in den Bekenntnissen auf eine so liebenswürdige Weise ausspricht, und die ihm den menschlichen Tugendstolz, der den eigenen Werken ein Verdienst zuschreibt, zuwider machen mußte, so wie sein ernstes Streben nach Wahrheit stimmen mit dieser Eigenthümlichkeit sehr gut zusammen, oder lassen sich hinlänglich aus derselben erklären.

Augustinus hatte von Natur einen überwiegenden Hang zur Sinnlichkeit, worüber er oft selbst klagt, und den auch die frühern Verirrungen seiner Jugend bestätigen. Schon dieser Hang mußte ihn zum Mysticismus führen. Denn da sich derselbe bei ihm späterhin vergeistigte, so war es ihm Bedürfniß, daß er jetzt mit seiner Einbildungskraft in einer übersinnlichen Welt schwelgte, und es läßt sich psychologisch leicht erklären, daß seine Liebe zu Gott noch immer von dem Anstrich einer sinnlichen Liebe nicht ganz frei war. Daß die Neuplatonische Philosophie, die ihm wegen ihrer mystischen Tendenz sehr zusagte, ihn in seiner Denkart noch mehr bestärkte, war eine nothwendige Folge.

Daß viel natürliches Wohlwollen und ein zarter Sinn für Freundschaft dem Augustinus eigenthümlich war, läßt sich aus dem Gesagten von selbst vermuthen. Die Schärfe seines Verstandes aber machte ihn geneigt, Folgen aus einmal festgesetzten Prämissen gern zuzugeben, wenn auch sein moralisches Gefühl sich dagegen sträubte. Hierdurch war er ein so furchtbarer Disputator. Das Studium von Aristoteles Schriften hatte auf die Folgerichtigkeit seiner Denkart gewiß einen sehr wohlthätigen Einfluß gehabt. Gegen die Richtigkeit seiner Folgerungen läßt sich nicht leicht etwas einwenden, wenn man nur mit den Principien sich vereinigen könnte.

Aber auch ein hoher Grad von Selbstgefühl gehörte zu der Mischung des Augustinischen Charakters. Daher die Anmaßung, mit der er seine Gegner behandelte, die Herrschsucht und Intoleranz, welche auf sein Leben oft einen so starken Schatten werfen. Denn wenn er sich gleich zuweilen sehr bescheiden über sich und den Werth seiner Schriften äußert, wenn er namentlich in dem Buche de dono perseverantiae Cap. 21 sagt, er wolle, daß man seiner Meinung nur dann sey, wenn man einsehe, daß er nicht geirret habe, so sehr er ferner Mangel an Mäßigung gegen Andersdenkende bei andern tadelt, so beweisen doch seine Streitigkeiten, vorzüglich mit den Pelagianern, wie wenig er, besonders in spätern Jahren, Widerspruch ertragen konnte, und daß hinter jenen Aeußerungen der Bescheidenheit und Demuth wohl ein versteckter Stolz verborgen lag. Von seinen frühern Behauptungen nahm er zwar in den Retractationen, so wie in dem Buche de praedestinatione Sanctorum *) manches zurück; dieses waren aber wenigstens zum Theil Behauptungen, die sich mit seinem spätern System, welches er gegen Pelagius und dessen Anhänger aufstellte, nicht vertrugen. Daß Eigenliebe, Stolz und Eitelkeit ihm von Natur eigen sey, gesteht er selbst in mehrern Stellen seiner Schriften mit großer Unbefangenheit. Die-

*) Augustinus gesteht in dem Buche de praedestinatione sanctorum C. 3, daß er früher in der Lehre von der Gnade nicht richtig geurtheilt habe, und sich erst später durch den Ausspruch des Paulus (1. Cor. 4, 7.): Quid autem habes quod non accepisti? Si autem et accepisti; quid gloriaris, quasi non acceperis? habe überzeugen lassen, daß auch der Anfang des Glaubens ein Geschenk Gottes sey. Doch will er (Cap. 21) dies schon vor dem Anfange der Pelagianischen Streitigkeiten, und zwar schon in dem ersten der beiden Bücher, welche er im Anfange seines Episcopats, also um's Jahr 395, an den Simplicianus geschrieben, behauptet haben.

ſes zu hohe Selbſtgefühl machte ihn intolerant, und erklärt es, wie er bei ſo vielem natürlichen Wohlwollen und ſo vieler Menſchenfreundlichkeit Andersdenkende ſo hart verfolgen konnte. Denn nicht nur zur Zerſtörung der in Afrika noch übrig gebliebenen Spuren des Heidenthums ſuchte er mit allen Kräften zu wirken, und den Kaiſer Honorius zu ſtrengen Geſetzen in dieſer Beziehung zu beſtimmen; ſondern auch gegen die chriſtlichen Häretiker richtete er ſeinen Verfolgungseifer. Zwar darf man hierbei nicht überſehen, daß zu weit getriebener Eifer für das, was er als Wahrheit erkannte, und für das Wohl der katholiſchen Kirche, aus welcher er jede Häreſie zu entfernen bemüht war, daran einen mächtigen Theil hatte; daß er aber gerade ſeine Meinungen als die allein chriſtlichen anſah und geltend zu machen ſuchte — davon lag der Grund doch immer, wenn er gleich ſelbſt zu keinem deutlichen Bewußtſeyn darüber gelangen mochte, in einer ſtarken Zugabe hohen Selbſtgefühls.

Betrachten wir den Auguſtinus als Gelehrten, ſo wird unſer Urtheil über ihn verſchieden ausfallen, je nachdem die Forderungen verſchieden ſind, die wir an einen Theologen machen. Vergleichen wir den berühmten Biſchof mit gelehrten Theologen der jetzigen Zeit, ſo dürfte er kaum den Namen eines ſolchen verdienen. Denn Jemanden, der gar kein Hebräiſch und nur wenig Griechiſch verſteht, wird man nicht leicht zu den gelehrten Theologen rechnen. Schätzen wir aber den Auguſtinus, wie es billig iſt, nach ſeinem Zeitalter, ſo war er für daſſelbe allerdings ein Gelehrter, und er ward nur von wenigen, und unter den Lateiniſchen Kirchenlehrern wohl nur vom Hieronymus, aber auch von dieſem in einem hohen Grade übertroffen. So viel bleibt indeſſen immer gewiß, Auguſtinus hatte mehr Geiſt als Gelehrſamkeit, mehr Witz und Scharfſinn als gründliche Wiſſenſchaft. Er war ein philoſophiſcher insbeſondere logiſcher Kopf. Das Talent zu ſyſtematiſiren und logiſch die Begriffe zu

entwickeln beweisen hinlänglich seine Schriften. Auch findet man in denselben viele ihm eigenthümliche philosophische Speculationen. Doch ist der Werth derselben nicht hoch anzuschlagen, so wie überhaupt Augustinus bei weitem nicht in dem Grade metaphysischer Kopf war, in welchem er sich als logischer auszeichnete. Ingleichen fehlte es ihm nicht an Kenntniß der philosophischen Systeme, und Philosopheme Anderer. Seine schwächste Seite als Gelehrter waren aber Sprachkenntnisse; er ward hierin selbst vom Pelagius, der doch nur ein Laie war, übertroffen. Denn ob ihm gleich nicht, wie bereits bemerkt ist, die Kenntniß der Griechischen Sprache gänzlich fehlte, so war diese doch sehr beschränkt, und man trifft auf häufige Verstöße in dieser Hinsicht. Er bediente sich daher vorzüglich nur der oft so fehlerhaften Lateinischen Uebersetzung der Bibel, und selbst beim neuen Testamente geht er nur selten zu dem Grundtexte zurück. Seine Unkunde und Schwäche in der Auslegung der heiligen Schriften, wenigstens des alten Testaments, gesteht er selbst Retract. I. 18. Daher gründen sich seine Argumentationen aus den heiligen Büchern sehr oft auf unrichtige Interpretation. Uebrigens bediente er sich zur Unterstützung seiner dogmatischen Lehren auch philosophischer Gründe, und suchte den Vernunftglauben mit dem Offenbarungsglauben zu vereinigen, wie dies schon seit dem Justinus die christlichen Theologen versucht hatten. Sein supranaturalistisches System vertheidigte er nicht nur mit exegetischen, sondern auch mit philosophischen Waffen. — An Kenntniß der Behauptungen der früheren Kirchenlehrer mochte es ihm wohl hin und wieder fehlen. Dem Hieronymus gesteht er offenherzig in einem Briefe an denselben (N. 67. nach der Vallarsischen Ausgabe der Werke des Hieronymus), er kenne die dem Origenes vorgeworfenen Irrlehren nicht, und bittet jenen, sie ihm anzuzeigen. — Sein Geschmack war nicht genug durch das Studium der Klassiker gebildet. Daher fehlt

es

es seinem Styl, obgleich man einzelne gute grammatische Bemerkungen bei ihm findet, auch seine Anlage zur Beredsamkeit in einzelnen Stellen deutlich genug sich zeigt, im Ganzen an Reinheit und Eleganz, wie es sich von einem Zeitalter, in welchem man das Studium des Cicero schon für eine Sünde zu halten anfing, nicht anders erwarten läßt. Er glaubte auch, daß der rednerische Wohlklang für den Vortrag der Wahrheiten des Christenthums eher schädlich als nützlich sey, und dieselben dadurch an ihrer Würde verlören. Die freien Künste (artes liberales) verachtete er übrigens nicht, glaubte aber, daß sie nur dann nützlich werden könnten, wenn diejenigen, welche sie trieben, vom Geiste des Christenthums beseelt wären (Epist. 101 ad Memorium).

Pelagius und Cälestius.

Pelagius ist nach dem Augustinus in den Pelagianischen Streitigkeiten der wichtigste. Die Quellen, aus welchen biographische Notizen von ihm zu schöpfen sind, schränken sich ein auf gelegentliche Angaben Augustin's und einiger gleichzeitigen Schriftsteller. Hiermit können gleich die wenigen biographischen Nachrichten verbunden werden, welche sich aus dem Leben des Cälestius erhalten haben, welcher der dritte wichtige Mann in dem erwähnten Streite ist *).

Von den frühern Lebensumständen des Pelagius wissen wir eigentlich so gut als gar nichts. Sogar sein Vaterland ist ungewiß. Gewöhnlich hält man ihn für einen Britten, worauf auch die Angabe des Mercator

*) Man vergleiche die Vorrede der Benedictiner zum 10ten Theile der Augustinischen Werke; G. J. Vossii historia Pelagiana p. 554. sqq. Opp. T. VI. Amstelodami 1701.; Walch's Ketzergeschichte Theil IV.; Schoenemann Bibliotheca historico-literaria Patrum Latinorum T. II. Lips. 1794. Sect. 7. 8.

(im commonitorio Appendix des 10ten Theils der Benedictiner-Ausgabe der Werke Augustins S. 63) führt, der ihn gente Britannum nennt. Nach Augustinus *) hatte er den Zunamen Brito. Alsdann war er aber nicht ein Britte, sondern ein Kleinbrittannier oder Bretagner. Wenigstens ist diese Bedeutung des Worts Brito die gewöhnliche. Auch bei'm Prosper im Chronicon, im 8ten Bande der Werke des Hieronymus nach der Vallarsi'schen Ausgabe S. 835, heißt er Brito. Indessen kann Prosper, da er in andern Stellen z. B. contra Collatorem c. 21. die Pelagianische Häresie aus Brittannien ableitet, unter Brito nur einen Britten verstanden haben. Vossius sucht zu beweisen, daß er ein Schotte gewesen sey. So viel ist gewiß, Pelagius war ein Mönch, also ein Laie, wie damals noch alle Mönche. Er gehörte aber zu keiner Klostergesellschaft, war auch kein Eremit. Augustinus leitet (de gestis Pel. c. 35.) die Pelagianische Ketzerei von Leuten her, die gleichsam (veluti) Mönche waren. Vielleicht zielt er darauf, daß so wenig Pelagius als Cälestius sich zu einer bestimmten Klostergesellschaft hielten, und sich nicht an den bestimmten Aufenthalt in einem Kloster banden. — Das Aeußere des Pelagius kann nicht unvortheilhaft gewesen seyn. Man sieht dies selbst aus der nicht zu seinem Vortheil entworfenen Beschreibung seines Gegners Orosius im Apologeticus. Er war von imposanter Figur, trug sich gerade und vernachlässigte seinen Anzug nicht.

Um den Anfang des fünften Jahrhunderts kam er nach Rom, wo er sich lange aufhielt. Er lebte dort in dem Umgange sehr rechtschaffener Leute, und war so wohl daselbst als auch auswärts wegen der Rechtschaffenheit

*) In einem Briefe an den Paulinus. Brief 186. T. II. Opp. p. 665. Man vergleiche die Anmerkung der Benedictiner zu dieser Stelle.

seines Charakters und der Reinheit seiner Sitten sehr geschätzt. „Daß du den Pelagius," schreibt Augustinus *) in der Mitte des Jahrs 417. an seinen Freund den Bischof Paulinus zu Nola, „wie einen Knecht Gottes geliebt hast, weiß ich." Schon mehrere Jahre früher (um's Jahr 405) druckt sich Chrysostomus in dem 4ten Briefe an die Olympias so über ihn aus: „Wegen des Mönchs Pelagius bin ich sehr betrübt worden. Denke dir nun, wie vieler Kronen diejenigen würdig sind, welche tapfer den Kampf bestehen, wenn Männer, welche in solcher frommen Uebung und Enthaltsamkeit so lange zugebracht, sich, wie wir sehen, so verleiten lassen." Diese Worte können sich nicht gut auf die Pelagianische Ketzerei beziehen, denn davon war damals noch nicht die Rede, sondern beziehen sich wohl darauf, daß Pelagius die Partei derer, welche die Unschuld des Chrysostomus vertheidigte, verlassen hatte, und dies war wohl die Ursache, warum er seinen Fall beweinte. Daß sich diese Worte auf einen andern Pelagius als den unsrigen beziehen, kann ich mit Walch und Andern nicht für so ausgemacht halten. Aus eben dem angezogenen Briefe

*) Brief 186. — Legi Pelagii quaedam scripta, viri ut audio sancti, et non parvo profectu Christiani — sagt Augustinus de peccatorum meritis et remissione lib. III. c. 1. Verum tamen — heißt es eben daselbst im dritten Cap. — nos non negligenter oportet attendere, istum, sicut eum qui noverunt loquuntur, bonum ac praedicandum virum. Und im 2ten Buche im 16ten Cap. Unde et ipsi, qui contra haec disputant, cum sint casta vita, moribusque laudabiles, nec dubitent facere, quod illi diviti pro consequenda vita aeterna consilium requirenti, cum se respondisset jam omnia legis implevisse mandata, praecepit Dominus, si vellet esse perfectus, venderet omnia quae habebat et daret pauperibus, thesaurumque transferret in coelum: nemo tamen eorum audet dicere, se esse sine peccato. Man vergl. hiermit de gestis Pel. c. 22. 25.

des Chrysostomus, den er während seines Exils in Armenien schrieb, ist es nicht unwahrscheinlich, daß Pelagius schon vor seinem Aufenthalte in Rom im Oriente gelebt hatte.

Es war die angelegentlichste Sorge des Pelagius, zur Tugend zu ermuntern, und er that dies mit einem ihm eigenthümlichen Eifer *). Zwei Jünglinge von edler Herkunft, Timasius und Jacobus, wurden, wie wir in einem Briefe des Augustinus und drei anderer Bischöfe an den Papst Innocentius I. lesen (Brief 177 im II. Vol. Opp. p. 624.), durch seine Ermahnungen bewogen, den weltlichen Sorgen zu entsagen, und sich und ihr Vermögen Gott zu weihen. In Rom fand Pelagius Alles, sogar den Clerus, äußerst verderbt. Die reine Christus-Religion war auf die unwürdigste Weise ausgeartet; sie war theils ein abergläubiger Ceremoniendienst, theils ein Gegenstand der Speculationen und Streitigkeiten der Gelehrten geworden, und hatte auf die Bildung und Besserung des Herzens keinen Einfluß. Pelagius, dem es nicht um theoretische Lehrmeinungen, sondern um ein practisches Christenthum zu thun war, und dem, so wie seinen Anhängern, selbst ihr Gegner Augustinus nicht nur in Rücksicht ihrer Talente allenthalben Gerechtigkeit widerfahren läßt, sondern von deren moralischen Seite er auch, wenigstens in seinen frühern Schriften gegen sie, immer mit Achtung redet, suchte seinen Aufenthalt zu Rom zur Veredlung und Besserung seiner Nebenmenschen anzuwenden. Er fand auch in seinem Stande hierzu eine nähere Aufforderung. Pelagius machte aber — ein Beweis seiner Menschenkenntniß und seines psychologischen Blicks — die richtige Bemerkung, daß man das

*) De gestis Pelagii c. 25. — omnes qui vehementes et quodam modo ardentes ad bonam vitam adhortationes ejus audiebant.

Bewußtseyn der Freiheit im Menschen beleben müsse, denn Niemand werde den Muth haben den Weg der Tugend zu betreten, wenn er nicht die Hoffnung hege, es zu können. In dem ersten Capitel des Briefes an die Demetrias äußert er sich hierüber auf eine merkwürdige Art. „So oft ich" heißt es daselbst „über die sittliche Bildung und die Führung eines heiligen Lebens zu reden habe, pflege ich zuerst die Kraft und Beschaffenheit der menschlichen Natur darzustellen, und was sie ausrichten kann zu zeigen, und alsdann das Gemüth des Zuhörers zu den Arten der Tugenden zu ermuntern, damit es nicht ohne Nutzen sey zu demjenigen aufgefordert zu werden, was Jemand sich vielleicht als unmöglich für sich gedacht hat. Denn niemals vermögen wir den Weg der Tugenden zu betreten, wenn uns nicht die Hoffnung als Gefährtinn zu ihnen zieht. Denn jedes Streben nach etwas erstirbt, wenn wir es zu erreichen verzweifeln." Daß hierdurch nicht die Gnade Gottes und deren heilsame Wirkung auf das Herz des Menschen ausgeschlossen ward, liegt am Tage, und wird sich aus der folgenden Darstellung des Pelagianischen Systems noch näher ergeben. Uebrigens ging Pelagius nicht darauf aus Proselyten zu machen, und eine Schule zu stiften, so wie er überhaupt nichts that, wodurch die Ruhe und der Friede der Kirche gestört werden konnte. Er unterredete sich mit seinen Freunden oder dem Volke über die Tugend und ein frommes Leben, so wie die Gelegenheit dazu sich ihm ungesucht darbot. Dies war eine unter den Lateinern ganz neue Methode. In diesem Sinne wurden auch mehrere Schriften von ihm verfaßt, z. B. die libri exhortatorii oder consolatorii an eine Witwe.

Ob und in wie fern Pelagius zuerst durch Rufinus — unter welchem einige jenen bekannten Presbyter von Aquileja, der mit ihm in freundschaftlichen Verhältnissen lebte, andere aber, Mercator's Angabe (im commonitorio. Appendix S. 63) zu Folge einen Syrer dieses Namens

verstehen — auf seine Behauptungen ist gebracht worden, dürfte sich wohl nicht mit Sicherheit entscheiden lassen. Eine eigentliche Erbsünde läugneten alle, oder doch die meisten Väter der Griechischen Kirche vor Augustinus, und daher kann es wohl seyn, daß jener Presbyter Rufinus, der vom Oriente aus nach Rom gegen das Ende des vierten Jahrhunderts gekommen war, und den überhaupt Origenes freier Geist, dessen großer Verehrer er war, zur Skepsis über manche Lehre geführt haben mochte, den Pelagius auf seine Ansicht von der moralischen Beschaffenheit des Menschen brachte, oder ihn darin bestärkte. Auch das was Cälestius in der Folge auf der Synode zu Carthago 412 zu seiner eigenen Entschuldigung sagte, er habe den Rufinus behaupten hören, es gäbe keine Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung (Aug. de pecc. orig. 3.), scheint dies zu bestätigen. — Mercator konnte übrigens den Presbyter Rufinus einen Syrer nennen, weil dieser sich dreißig Jahre in Syrien und dem Oriente aufgehalten hatte.

Die erste Aeußerung gegen den Augustinus machte Pelagius schon zu Rom, als ein Bischof aus Augustini Bekenntnissen die an Gott gerichteten Worte angeführt hatte: Da quod jubes, et jube quod vis. Pelagius sagte, er könne diese Aeußerung nicht leiden, und indem er mit einiger Heftigkeit widersprach, gerieth er bei nahe mit jenem Bischof in einen Streit. Aug. de dono perseverantiae c. 20.

Zu Rom war es auch, wo Pelagius, schon nach seiner eigenen Versicherung bei herannahendem Alter und dahin sinkenden Kräften (im prooemio), seine in der Pelagianischen Streitigkeit so bekannten Expositiones in epistolas Pauli ausarbeitete. Er trug aber darin seine Zweifel gegen die Erbsünde nicht als die seinigen vor, sondern als Einwendungen der Gegner dieser Lehre.

Hier verband er sich mit dem nachherigen Mönche **Cälestius**, den einige für einen Campaner, andere für

einen Schottländer oder Irländer, noch andere für einen Afrikaner halten. Cälestius war nach dem Mercator (commonitor p. 64.) von vornehmer Geburt, und, was hier nicht unwichtig zu bemerken ist, führte, als er sich an den Pelagius schloß, Rechtshändel. Er war auditorialis scholasticus.

Cälestius, welcher schon in Rücksicht des Alters vom Pelagius verschieden war, war es eben so sehr an Charakter. Cälestius, jünger an Jahren, war bei weitem leidenschaftlicher, als der schon dem Alter sich nähernde ernsthafte Pelagius. Dieser haßte allen Streit, stellte nie theoretische Sätze zum Disputiren auf, und wollte nicht das Ansehen eines Lehrers haben; jener verfocht mit Eifer die practischen Lehren des Pelagius, und wollte in eigenem Gefühl der Wahrheit derselben sie auch gern von Andern als wahr erkannt wissen, welches ihm auch bei Vielen gelang. Daher sagt Hieronymus in einem im Jahr 415 an den Ctesiphon geschriebenen Briefe von ihm, obgleich ein Schüler des Pelagius, sey er doch der Lehrer und Anführer des ganzen Heeres (magister et totius ductor exercitus). Auch war Cälestius einer Nachricht des Verfassers des Prädestinatus (in der erwähnten Appendix der Werke des Augustinus S. 65) zu Folge der erste, welcher gegen die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung als Schriftsteller auftrat, und noch vor der Erscheinung der Expositiones des Pelagius über den Brief an die Römer, also wahrscheinlich bald nach dem Jahre 409, ein Buch contra traducem peccati bekannt machte. Cälestius faßte die Lehren des Pelagius mehr von ihrer theoretischen, als von der practischen Seite auf, von welcher Pelagius sie nur allein betrachtet wissen wollte, und es schien ihm mehr um die dialectische Vertheidigung der theoretischen Richtigkeit, als um die practische Anwendung derselben zu thun zu seyn. Durch diese Verschiedenheit des Charakters beider Männer läßt sich das Urtheil, welches Augustinus über

ſie fällt, wobei dem Pelagius wohl nicht ganz Unrecht geſchah, hinlänglich erklären. „Was iſt für ein Unterſchied zwiſchen dem Pelagius und Cäleſtius", ſagt er in ſeiner Schrift de peccato originali c. 12., „als daß dieſer offener, jener verſteckter, dieſer eigenſinniger, jener lügenhafter, oder wenigſtens dieſer gerader (liberior), jener liſtiger (astutior) war?" Denn man kann, wie aus der Erzählung des Streits erhellen wird, nicht in Abrede nehmen, daß Pelagius nicht immer aufrichtig genug geweſen, ſeine Meinungen nicht ohne alle Zweideutigkeit geſagt, ja zuweilen Meinungen auf den Synoden verdammt habe, die doch offenbar die ſeinigen waren, woran freilich immer ſeine Liebe zum Frieden und der geringe Werth, welchen er theoretiſchen Meinungen beilegte, großen Theil haben mochten. Auch Proſper nennt ihn im Gedichte von den Verächtern der Gnade (de ingratis. Appendix S. 67.) coluber Britannus.

Von dem guten Zeugniſſe, welches Auguſtinus den Pelagianern in Rückſicht ihres äußern ſittlichen Betragens ertheilt, ſchließt er den Cäleſtius nicht aus. Auch gibt er ihm das Lob eines ſcharfſinnigen Kopfes. Er nennt ihn contra duas epistolas Pelagianorum II. 3. einen Mann acerrimi ingenii, qui profecto, si corrigeretur, plurimis profuisset. Aber auch de peccato originali c. 7. hominem, quem falsae doctrinae ventus inflaverat. Marius Mercator legt ihm am angeführten Orte incredibilem loquacitatem bei. — Aber ſo viel geht aus Allem hervor, auch Cäleſtius *) hatte

*) Gennadius de scriptoribus ecclesiaticis c. 44. ſchreibt Folgendes über den Cäleſtius: Caelestius antequam Pelagianum dogma incurreret, imo adhuc adolescens, scripsit ad parentes suos de monasterio epistolas, in modum libellorum, tres in omnibus Deum desiderantibus necessarias. Moralis siquidem in eis dictio nil vitii postmodum proditi, sed totum ad virtutis incitamentum tenuit. De monasterio iſt hier ent-

viel Eifer für ein reineres bibliſches Chriſtenthum und für eine practiſche Moral, wenn er ſich auch nicht wie Pelagius um die Anwendung derſelben bekümmerte. — Jene Verbindung zwiſchen dem Pelagius und Cäleſtius ward in der Folge durch Trennung unterbrochen, und wir finden nicht, daß ſie nach dieſer Trennung, von der bei'm Ausbruche der Pelagianiſchen Händel in Afrika die Rede ſeyn wird, an einem Orte wieder zuſammen gekommen ſind, oder daß irgend ein Verkehr zwiſchen ihnen Statt gefunden habe.

Im Jahr 409 und 410 verließen ſehr viele Menſchen von jedem Stande und Geſchlechte Rom, aus Furcht, welche die dritte Ankunft des Gothiſchen Königs Alarich daſelbſt verbreitete. Die mehrſten flohen nach Sicilien. Es kann ſeyn, daß auch Pelagius hierher jetzt mit ſeinem Freunde geflohen ſey. Die Bewegungen wegen gewiſſer Lehren, deren Verwandtſchaft mit den Pelagianiſchen auffallend genug iſt, welche bald darauf in Sicilien entſtanden, und weshalb Auguſtinus, das Orakel der Rechtgläubigkeit, bald von einem gewiſſen Hilarius um Rath gefragt wurde, laſſen ſich auf dieſe Weiſe leicht erklären. Man ſehe den Brief des Hilarius an den Auguſtinus, welches der 156ſte im zweiten Theil ſeiner Werke iſt. Der 157ſte enthält die Antwort des Auguſtinus und die Widerlegung der in Sicilien verbreiteten angeblichen Irrthümer. Beide ſind wahrſcheinlich um's Jahr 414 geſchrieben. — Doch kann es auch gar wohl ſeyn, daß Cäleſtius auf ſeiner Reiſe von Carthago

---

weder aus dem Kloſter, worin er ſich befinden konnte, ohne Mönch zu ſeyn, denn nach dem Mercator war er auditorialis scholasticus, als er mit dem Pelagius in Verbindung trat, und weltliche Beſchäftigungen waren ja den Mönchen unterſagt; oder de monasterio bedeutet den Gegenſtand, worüber er ſchrieb. Erſteres iſt mir das Wahrſcheinlichſte. Seine Aeltern konnten ihn einem Kloſter, um daſelbſt erzogen und unterrichtet zu werden, übergeben haben.

nach Ephesus im Jahr 412 den Weg über Sicilien nahm, und daselbst seine Meinungen eben deshalb, weil er schon Märtyrer derselben geworden war, mit desto größerem Eifer weiter verbreitete. — Aus dem Aufenthalte des Cälestius in Sicilien wird es übrigens klar, wie dessen angebliche Definitionen von hier aus in die Hände der Gallischen Bischöfe Eutropius und Paulus kamen, welche sie dem Augustinus zur Widerlegung zusandten. De perfect. just. hom. I.

Im Jahr 411 kamen Pelagius und Cälestius nach Afrika. Doch die Geschichte der Pelagianischen Streitigkeiten, welche mit der Ankunft beider in Afrika beginnt, soll nachher genau erzählt werden.

Pelagius, der sich jetzt schon im hohen Alter befand, verschwindet in der Folge bald aus der Geschichte. Das letzte Factum, dessen Mercator (Appendix S. 72) kurz erwähnt, ist, daß er aus Jerusalem vertrieben worden. Wenn dies aber geschehen, ob 417, wie Einige wollen, oder 421, wie Andere annehmen, läßt sich nicht bestimmen. Wenn und wo er gestorben, darüber findet sich keine Spur bei den alten Schriftstellern. Doch kann Pelagius, als Augustinus sein zweites Buch gegen den Julianus schrieb, also um's Jahr 421, noch nicht vom Schauplatze abgetreten gewesen seyn. Denn Augustinus tadelt daselbst Cap. 10. die Ruhmredigkeit (arrogantia) des Julianus, der sich rühme, die verlassene Wahrheit zu vertheidigen. Er setze sich dadurch sogar über den Pelagius und Cälestius, ihrer Aller Lehrer, gleichsam als wenn diese schon abgetreten wären, und er allein zurück geblieben, um die seiner Meinung nach verlassene Wahrheit zu vertheidigen.

In gleicher Ungewißheit sind wir über die letzten Schicksale des Cälestius, obgleich die Geschichte seiner noch später erwähnt. Um's Jahr 429 ward er auf kaiserlichen Befehl aus Constantinopel verwiesen. Hierauf bezieht sich das gegen das Ende des Jahrs 430 vom Nestorius, der in einiger Verbindung mit dem Cälestius

gestanden zu seyn scheint, und an den letzterer sich ohne Zweifel in der Absicht gewandt hatte, um durch ihn vom Kaiser Theodosius Schutz zu erhalten, an den Cälestius erlassene Trostschreiben. Marius Mercator hat es uns nach einer Lateinischen Uebersetzung erhalten, und man findet es in den Werken dieses Schriftstellers nach der Ausgabe von Garnier im ersten Theil S. 71. Es wird in demselben eines concilii occidentis erwähnt, welches, wie Walch in der Historie der Ketzereien (Th. V. S. 439.) mit Recht wahrscheinlich findet, kein anderes Concilium ist, als dasjenige, welches der Römische Bischof Cälestius im Jahr 430 gegen den Nestorius hielt.

Wie ungleich Augustinus und Pelagius einander waren, erhellet hinlänglich aus dem bisher Gesagten. Ihr beiderseitiger Charakter war sich völlig entgegen gesetzt. Pelagius war ein ruhiger, vom Mysticismus so wohl als von empor strebendem Ehrgeize freier Mensch; schon in dieser Hinsicht mußte seine Denk- und Handlungsweise von der des Augustinus ganz verschieden seyn. Pelagius übertraf aber auch den Augustinus an wissenschaftlicher Bildung, die sich schon durch größere Eleganz und Reinheit des Styls offenbarte, er war, wie sich in der Folge zeigen wird, ein besserer Exeget und ein nüchterner Philosoph. Beide Männer mußten daher nach ihrer ganz verschiedenen geistigen Physiognomie verschieden denken, beide Männer mußten aber auch, so bald sich ein äußerer Anlaß fand, in Streit gerathen. Ob in diesem Kampfe beider die Wahrheit oder der Irrthum siegte, wird die Folge ergeben.

Julianus.

Was die Quellen für literarische Notizen aus seinem Leben betrifft, so schränken sich diese wiederum ein auf gelegentliche Angaben in Augustin's Werken, und einiger gleichzeitiger oder etwas später lebender Schriftsteller. Sie sind mit Fleiß gesammelt von den Benedicti-

nern in der admonitio zum Opus imperfectum, von Voſſius, Walch, Schönemann und Andern in den angeführten bekannten Werken.

Julianus, einer der berühmteſten Anhänger des Pelagius und der ſcharfſinnigſte Gegner des Auguſtinus, der in Hinſicht der dialectiſchen Gewandtheit noch den Cäleſtius übertraf, war ein Sohn des nachherigen Italiſchen Biſchofs Memor und der Juliana, die beide wegen ihrer Frömmigkeit in einem vortheilhaften Rufe ſtanden. Auch Auguſtinus unterhielt mit dem Memor eine freundſchaftliche Verbindung, und war dadurch auch ſeinem Sohne, den er über dies wegen ſeiner vorzüglichen Talente ſchätzen lernte, geneigt geworden. Ego, ſagt Auguſtinus im vierten Capitel des erſten Buchs contra Julianum mit einem nicht überſetzbaren Wortſpiele, certe beatae memoriae Memoris patris tui non immemor, qui mecum non parvam inierat amicitiam colloquio literarum, teque ipsum mihi carissimum fecerat. Man vergleiche hiermit den 101ten Brief an den Memor. Julianus verheirathete ſich frühe mit der Ja. Schon vorher aber war er in den geiſtlichen Stand getreten, und hatte das Amt eines Lectors bekommen. Von dieſem ſtieg er ſchnell zum Diaconus empor. Es erhellet aus einer Stelle des Auguſtinus (c. Jul. III. 21.), daß er jetzt, da er in den höhern Clerus aufgenommen war, Enthaltſamkeit übte. Endlich gelangte Julianus ſogar zur biſchöflichen Würde und zwar zu Eclanum, welches früher zu Apulien, ſpäter zu Campanien gerechnet wurde.

Mit dem Cäleſtius und deſſen Behauptungen war Julianus vielleicht zu Rom, wo er ſich in der erſten Zeit, als Zoſimus Biſchof daſelbſt war, aufhielt, bekannt geworden. (Mercator in commonitorio. Append. p. 115.). Bis zum Tode des Innocentius, der ihn ordinirt hatte, blieb er nach Mercators Verſicherung (commonit. p. 71.) bei der orthodoxen Lehre und in der Kirchengemeinſchaft mit dem Römiſchen Biſchofe; nach

einer Stelle des Augustinus (c. Iul. I. 4.) dürfte man indessen fast vermuthen, daß er sich schon zur Zeit des Innocentius zum Pelagianismus hinneigte. Als einen entschiedenen Pelagianer lernen wir ihn erst im Jahre 418 kennen, als er die berühmte tractoria des Zosimus, welche die Verdammung der Pelagianischen Lehre und mit ihr des Pelagius und Cälestius enthielt, zu unterschreiben sich weigerte.

Julianus, so wie Alle, die mit ihm gleiche Kühnheit gehabt hatten, wurden vom Amte entsetzt und aus Italien verwiesen. Er verließ mit ihnen den Occident, und begab sich zunächst nach Constantinopel. Doch auch hier hatte er kein günstiges Schicksal. Der Bischof Atticus verwies ihn mit seinen Gefährten aus der Stadt. Julianus wandte sich jetzt nach Cilicien, zu seinem Freunde Theodorus, dem Bischofe von Mopsveste. Viele von den mit ihm exilirten Bischöfen verließen ihn wieder, als sie sahen, daß die Sache eine üble Wendung nahm, flehten den Apostolischen Stuhl um Gnade an und wurden wieder eingesetzt. Julianus war aber von einem zu großen Charakter, als daß er zeitlicher Vortheile wegen seine Ueberzeugung hätte verläugnen sollen.

Ueber den Augustinus, der nach seinem Willen den Kaiser Honorius und den Römischen Bischof lenkte, und der Kirche Gesetze gab, war er gewaltig erzürnt. Uneingedenk der alten Freundschaft griff er ihn nicht nur um's Jahr 419. in vier Büchern, die er gegen das erste Buch des Augustinus de nuptiis et concupiscentia schrieb, heftig an; sondern er arbeitete auch in Cilicien um's Jahr 421 oder etwas später sein großes Werk in acht Büchern gegen ihn aus. Kaum hatte er indessen Cilicien verlassen, als Theodorus, einer Nachricht des Mercators zu Folge, (commonit. p. 116.) auf einer Cilicischen Provinzial-Synode, das Verdammungsurtheil über ihn aussprach. Im Jahr 428, als Nestorius Bischof zu Constantinopel geworden war, oder 429 kehrte er

in diese Stadt zurück, in der Hoffnung, er werde durch die Verwendung des neuen Bischofs von der Gnade des Kaisers das erlangen, was er im Occident verloren hatte. Wenigstens sind die Briefe des Nestorius an den Römischen Bischof Cälestinus, von welchen noch in der Folge die Rede seyn wird, Beweise von den häufigen Klagen, welche Julianus und andere abgesetzte occidentalische Bischöfe bei Theodosius II, und dem Constantinopolitanischen Bischofe vorbrachten. Der geschäftige Marius Mercator eilte unterdessen, man weiß nicht aus eigenem Antriebe oder veranlaßt durch den Augustinus, dessen eifriger Waffenträger er war, bei dem die Besorgniß entstehen mochte, Julian's Ketzereien möchten in Constantinopel Wurzel fassen, nach dieser Hauptstadt, übergab 429 dem Theodosius II. und der Constantinopolitanischen Kirche ein von ihm verfaßtes Commonitorium, und brachte es dahin, daß so wohl Julianus und seine Gefährten, als auch bald darauf Cälestius durch einen kaiserlichen Befehl aus der Stadt vertrieben wurden. Auf der dritten ökumenischen Synode zu Ephesus 431 ward darauf Julianus mit dem Cälestius und den übrigen Pelagianern verdammt, wo auch Marius Mercator zugegen war. Von dieser Zeit an verschwindet der Name Julianus allmählich in der Geschichte, und wir wissen nichts über seine ferneren Lebensumstände so wie über die Zeit seines Todes. Nur so viel berichtet noch Prosper im Chronicon, daß Julianus sich im Jahr 439 auf's neue bemüht habe, unter dem Schein der Besserung wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden und sein verlornes Bisthum wieder zu erhalten, daß aber der Pabst Sixtus III. seinen Bestrebungen sich widersetzt habe. Nach Gennadius (de viris illustribus c. 45.) starb er unter der Regierung Valentinian's III, des Sohns des Constantius und daher vor dem Jahr 455.

Julianus war ein scharfsinniger, philosophischer Kopf, ein gewandter Dialectiker und daher bei weitem

der furchtbarste Gegner Augustin's. An Sprachkenntnissen und classischer Bildung war er dem Bischofe von Hippo bei weitem überlegen. Ueber dies fehlte es ihm nicht an Beredsamkeit, war aber auch eben so oft ein Sophist. Von seiner Arroganz gibt es Beweise genug; man kann daher Augustin's Versicherung, der ihn juvenem confidentissimum nennt (c. Jul. II. 8.), gern trauen. Mit mehrerer Insolenz begegnete er dem gefeierten Bischofe, nennt ihn unter andern hominum omnium amentissimum et bardissimum (Op. imp. II. 29. III. 145.) diaboli cultorem (c. Jul. III. 18.) und fällt das nachtheiligste Urtheil über seine Schriften (Op. imp. I. 8.). Gleichwohl mag es ihm an einer gewissen natürlichen Gutmüthigkeit nicht gefehlt haben. Zur Zeit einer Hungersnoth gab er, wie Gennadius (eben daselbst) erzählt, Alles, was er hatte, den Armen.

So viel ist aber gewiß, auch dem Julianus entging das practische Moment des Pelagianismus nicht. Er spricht sich deutlich darüber aus in einer vom Augustinus (c. Jul. III. 26.) mitgetheilten Stelle. „Wir behaupten deswegen in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift und den sichersten Vernunftgründen, daß in der Natur des Menschen nichts Böses sey, damit wir die Menschen zum Eifer in der Tugend ermuntern. Denn wir schärfen ihnen ein, es gebe keinen so schwer zu ersteigenden Gipfel der Tugend, zu welchem ein gläubiges Gemüth nicht mit Gottes Hülfe empor steigen könne. Und deswegen sagen wir, es gebe kein nothwendiges Uebel im Fleische, damit jeder löblich Geschaffene sich schäme, unanständig zu leben, und auf die Weise die Scham der schändlichen Trägheit durch Empfehlung unsers angebornen Adels entgegen trete."

Zweites Capitel.

Hauptquellen für die Augustinisch-Pelagianischen Streitigkeiten.

Nachdem jetzt die Hauptpersonen, welche in diese Streitigkeiten verwickelt wurden, vorläufig geschildert sind, wird es zweckmäßig seyn, die hauptsächlichsten Quellen anzuführen, aus denen man die Kenntniß der letztern schöpfen kann. Sie sind:

I. die wenigen auf unsere Zeit gekommenen Schriften des Pelagius. Von den Schriften des Pelagius besitzen wir Folgendes:

a) Commentarii in epistolas Pauli. Sie sind geschrieben vor dem Jahr 410, und enthalten Bemerkungen zu den dreizehn Briefen Pauli. Diejenigen, welche sich auf den Brief an die Römer beziehen, müssen natürlich für die Kenntniß der Pelagianischen Lehre die wichtigsten seyn. Dieser Commentar kam durch ein seltsames Versehen in den Handschriften unter die Werke des Hieronymus, und ist auch noch jetzt, ob gleich man ihn fast allgemein dem Pelagius zuschreibt, diesen beigedruckt. In der Vallarsischen Ausgabe derselben macht er den Beschluß. Auch den Werken des Augustinus nach der Anwerpischen Ausgabe Theil XII. p. 315 ff. ist diese Schrift angehängt. Daß sie ein Werk des Pelagius ist, hat schon Cassiodorus im sechsten Jahrhunderte eingesehen, und es lehrt dies der Augenschein. Augustinus, Mercator und Andere führen Stellen aus diesem Commentar an, und legen sie dem Pelagius bei; die darin enthaltenen Vorstellungen, welche ganz Pelagianisch sind, beweisen vollends ihren Verfasser. Da man aber ehedem ihn dem Hieronymus beilegte, so ist es kein Wunder, daß man an mehrern Stellen, an welchen die Orthodoxie Anstoß nahm, auf Interpolationen stößt.

Man

Man vergleiche die admonitio in der angeführten Ausgabe der Werke des Hieronymus T. XI. P. III. edit. alt. p. 134. und die Vorrede der Benedictiner zum 10ten Theil der Werke des Augustinus. — Vorzüglich trifft man Interpolationen sehr häufig in der Erklärung des Briefes an die Römer, welche Cassiodorius nach seinem eigenen Geständnisse (Institut. divinarum scripturarum c. 8. p. 380. 381. T. II. Opp. ed. Paris 1600.) vom Pelagianischen Gifte gereinigt hat. Man vergleiche Walch's Historie der Ketzereien Th. IV. S. 547 ff. — Gleichwohl sind Stellen genug vorhanden, die den Pelagianismus an der Stirn tragen.

b) Einen Brief oder ein Buch an die Nonne Demetrias de virginitate, geschrieben um's Jahr 413. Auch dieser Brief ward fälschlich dem Hieronymus beigelegt. Er ist von Vallarsius T. XI. P. I. p. 1 seqq. den Werken dieses Kirchenvaters angehängt, auch findet er sich in dem Anhange des zweiten Theils der Werke des Augustinus. Daß Pelagius Verfasser desselben ist, leidet gar keinen Zweifel, da er sich in einer Stelle seines Briefes an den Papst Innocentius, welche uns Augustinus in seinem Briefe de gratia Christi c. 37. aufbewahrt hat, selbst als den Verfasser desselben nennt, auch Augustinus Stellen aus diesem Briefe anführt, z. B. de gratia Christi c. 38. und sie dem Pelagius beilegt. Man vergleiche die admonitio über diesen Brief von Vallarsius am angeführten Orte. Er ist auch besonders heraus gegeben von Semler mit dem dazu gehörigen Briefwechsel des Augustinus, Hieronymus und Anderer. Halae 1775. 8. Angehängt ist Whitby's Tractat von der Imputation der Sünde Adam's (de imputatione divina peccati Adami posteris ejus in. reatum), worin sich Vieles von den Meinungen der ältern Kirchenväter darüber findet.

c) Ein Glaubensbekenntniß (libellus fidei), welches

Pelagius nach Rom an den Papst Innocentius 417 sandte, das aber erst dem Zosimus übergeben ward. Es verirrte sich, unter dem Titel Symboli explanatio ad Damasum; gleichfalls unter die Werke des Hieronymus, dem es zugeschrieben wurde. Unter diesen ist es auch in der Ausgabe von Vallarsius T. XI. P. II. p. 201 seqq. abgedruckt. Imgleichen findet es sich in der oft angeführten Appendix zum zehnten Theile der Werke des Augustinus, so wie im vierten Theil der Mansischen Concilien-Sammlung S. 355 ff., und mit gelehrten Anmerkungen in Walli historia baptismi infantum. Latine vertit Schlosser. P. I. p. 372 seqq. Bremae 1748. — Daß es ein förmliches Glaubensbekenntniß des Pelagius ist, wird jetzt allgemein anerkannt. Augustinus widerlegt es in seinem Buche de gratia Christi, und führt mehrere Stellen aus demselben an, die sich wörtlich in diesem Symbol finden. Cap. 30. 32 ff. — Auch Walch hat es in seine bibliotheca symbolica p. 192. seqq. aufgenommen. Eben dieser Schriftsteller ist daselbst p. 196. 197. über die Interpolationen dieses Glaubensbekenntnisses zu vergleichen.

d. Höchst wahrscheinlich ist hierher auch zu rechnen die epistola ad Celantiam Matronam de ratione pie vivendi, welche gleichfals unter den Schriften des Hieronymus (Epist. 148 nach der Ausgabe des Vallarsius) sich erhalten hat. Erasmus schrieb sie dem Bischofe Paulinus von Nola zu; Vallarsius ist geneigt, sie dem Sulpitius Severus zuzusprechen. Sprache und Behandlungsart ist aber Pelagianisch. Daher legte sie Semler, der sie in die angeführte Schrift mit aufnahm, wohl nicht mit Unrecht dem Pelagius selbst bei. So viel ist wenigstens gewiß, sie ist ganz im Geiste des Pelagius geschrieben. Wahrscheinlich ward sie schon vor dem Ausbruche der Pelagianischen Streitigkeiten abgefaßt, das Jahr läßt sich aber nicht

bestimmen. Sie enthält Lebensvorschriften für die Celantia, die Gemahlinn eines vornehmen und reichen Mannes.

Dies ist aber auch Alles, was sich von Pelagii Schriften vollständig bis auf unsere Zeiten erhalten hat. Verloren sind seine capitula, sein Buch de natura, vier Bücher de libero arbitrio, der merkwürdige Brief an den Papst Innocentius I., mit welchem er sein Glaubensbekenntniß begleitete, und andere Schriften. Indessen läßt sich aus den Schriften Augustin's gegen Pelagius und Cälestius, welche sämmtlich oder wenigstens größten Theils bis auf unsere Zeiten gekommen sind, der Inhalt des Buchs de natura und jenes Briefes des Pelagius nicht nur im Allgemeinen ersehen, sondern sie sind auch darin oft wörtlich ausgezogen. Auszüge dieser Art finden sich von dem Buche de natura in dem Buche de natura et gratia, Fragmente aus dem Briefe an den Innocenz in den Büchern de gratia Christi und de peccato originali. Auch Bruchstücke aus den Büchern vom freien Willen finden wir in dem Buche de gratia Christi und de peccato originali. Von den capitulis oder Eclogen, welche eine Sammlung biblischer Schriftstellen von moralischen Materien enthielten, sind Fragmente bei'm Hieronymus im ersten Buche des dialogus adversus Pelagianos und bei'm Augustinus, vorzüglich de gestis Pelagii.

Anmerk. Von Cälestii Schriften hat sich nichts Vollständiges auf unsere Zeiten erhalten. Einige Fragmente aus denselben finden wir indessen bei'm Augustinus, z. B. von den dem Cälestius beigelegten Definitionen in dem Buche de perfectione justitiae hominis, von dem wichtigen libellus fidei, welchen er dem Zosimus übergab, in dem Buche de peccato originali. Man vergleiche Walch's bibliotheca symbolica vetus p 198. 199. — Auch von Juliani Schriften existiren nur noch Fragmente, von denen die wichtigsten in Augustin's Büchern contra Julianum und in dem Opere imper-

fecto enthalten sind. Der libellus fidei, welcher ihm von Garnier (dissertt. septem, quibus integra continetur historia Pelagiana in dem ersten Theile seiner Ausgabe der Werke des Mercator p. 319) und von den Benedictinern (Appendix p. 110.) beigelegt wird, ist nicht von ihm, sondern wahrscheinlich von einigen Pelagianisch gesinnten Bischöfen in der Diöcese von Aquileja. Man vergl. Rubeis tractatus de pecc. orig. c. XI. p. 39 seqq. Venetiis 1757. Walch's Ketzergeschichte Th. IV. S. 676 ff. Ejusd. bibliotheca symbolica vetus p. 199 seqq.

II. Die Streitschriften Augustin's gegen die Pelagianer. Sie machen in der Benedictiner-Ausgabe den 10ten Band, wo sie nach ihrer wahrscheinlichen Zeitfolge geordnet sind. Sie sind folgende:

412, als Cälestius zum ersten Mal auf einer Carthagischen Synode verdammt war, schrieb Augustinus drei Bücher de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum.

Gegen das Ende des Jahrs 412 de spiritu et litera ad Marcellinum liber unus. Hier beantwortet er einige Zweifel, die dem Marcellinus bei der Lesung des ersten Werks entstanden waren.

415 widerlegte er das Buch des Pelagius de natura in einer Schrift de natura et gratia. In dieser Schrift sind wörtliche Auszüge aus jenem angeblichen Werke des Pelagius.

Gegen das Ende eben dieses Jahrs erschien ad Episcopos Eutropium et Paulum epistola seu liber de perfectione justitiae hominis, wider die angeblichen Definitionen des Cälestius.

Um den Anfang des Jahrs 417 de gestis Pelagii ad Aurelium Episcopum. In diesem Buche werden die Verhandlungen mit dem Pelagius zu Diospolis erzählt und geprüft. Augustinus sucht zu zeigen, daß daselbst nicht die Pelagianischen Lehren gebilligt wären. Erst in diesem Werke tritt er als entschiedener Geg-

ner des Pelagius ohne Rücksicht und Schonung öffentlich auf. Wahrscheinlich hatte der für den Pelagius günstige Erfolg auf jener Synode diese Wirkung hervor gebracht. In den frühern Schriften, welche gegen die Pelagianische Lehre gerichtet waren, nannte Augustinus den Pelagius entweder nicht namentlich, oder doch mit Achtung und Schonung, weil er die Hoffnung unterhielt, jener werde zu seinem Systeme übertreten und er ihn daher nicht reizen wollte. Ne offensus, schreibt er in dem 186sten Briefe an den Paulinus, insanabilior redderetur adversarius. Er erklärt sich hierüber auch in diesem Buche Cap. 23. 25.

418 de gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Caelestium libri duo. Ein Hauptwerk. Hierin bezieht sich Augustinus nur auf die vom Pelagius selbst in dem erwähnten Briefe an den Römischen Bischof als die seinigen anerkannten Schriften.

Am Ende dieses Jahrs oder 419 das erste Buch de nuptiis et concupiscentia mit einem Briefe an den Comes Valerius. Gegen dieses Buch schrieb der Pelagianer Julianus vier Bücher, die aber verloren sind bis auf die vom Augustinus mitgetheilten Auszüge. Auszüge aus dem ersten Buche sandte der Comes Valerius an den Augustinus, welcher sie 420 beantwortete. Beim Gebrauch dieser Excerpte muß man aber vorsichtig seyn, weil nach Augustin's eigenem Geständnisse (Retract. II. 62. Op. imp. I. 16.) in ihnen manches verändert worden, was Julianus nicht so geschrieben hatte. Diese Antwort verbunden mit dem ersten Buche macht die zwei Bücher de nuptiis et concupiscentia aus.

Gegen das Ende des Jahrs 419 vier Bücher de anima et ejus origine. Diese Bücher sind gegen den Vincentius Victor, einen jungen Gelehrten in Mauritanien gerichtet, der Augustin's Aeußerungen über jenen Gegenstand anstößig gefunden hatte. — Dies Werk

ist eigentlich nicht gegen die Pelagianer geschrieben, ist aber für das System, welches Augustinus in dem Pelagianischen Streite entwickelte, von großer Wichtigkeit, da die Frage über die Fortpflanzung der Seele mit der Augustinischen Lehre von der Erbsünde, die durch Zeugung fortgepflanzt werde, in einer so genauen Verbindung steht. In diesem Sinne haben die Benedictiner diesen Büchern eine Stelle unter den Augustinischen Streitschriften gegen die Pelagianer angewiesen. Ueber dies werden auch andere in den Pelagianischen Streitigkeiten verhandelte Materien, z. B. von dem Zwecke der Kindertaufe, in diesen Büchern aus einander gesetzt.

420. Vier Bücher contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium Romanae ecclesiae episcopum. Augustinus widerlegt hierin zwei Pelagianische Briefe, für deren Verfasser Julianus gehalten ward. Der eine Brief war nach Rom gesandt worden, der andere war der, welcher im Namen des Julianus und 17 anderer Bischöfe, welche die tractoria nicht hatten unterschreiben wollen, an den Bischof Rufus zu Thessalonich erlassen war. Beide Briefe waren dem Augustinus vom Bonifacius zugesandt worden.

Unterdessen hatte nun Augustinus durch den Bischof Claudius jene vier Bücher des Julian vollständig erhalten, statt daß ihm vorher nur Excerpte zugesandt waren. Er entschloß sich also zu einer vollständigen Widerlegung, und so kamen im Jahr 421 noch sechs Bücher contra Julianum zum Vorschein, denen ein Brief an den Bischof Claudius voraus geschickt ist. Augustinus selbst scheint auf dies Werk einen großen Werth zu legen, er nennt es (Retractt. II. 62.) tantum tamque elaboratum opus, und man hält es für eines der vollendetesten, welche in dieser Streitigkeit von ihm geschrieben sind.

426 oder 427. De gratia et libero arbitrio ad

Valentinum et cum illo monachos (Adrumetinos) liben unus. Diese Schrift begleitete er mit zwei Briefen an dieselben. Adrumetum war eine Seestadt in Afrika, die Hauptstadt der Byzacenischen Provinz.

Bald darauf erschien von ihm ein Buch de correptione et gratia an dieselben.

428 oder 429 schrieb er gegen die späterhin so genannten Semipelagianer, die in Gallien und namentlich in Marseille aufblühten, von denen er durch Prosper und Hilarius Kunde erhalten hatte, zwei Bücher de praedestinatione Sanctorum. Das erste führt aber jetzt gewöhnlich nur diesen Titel, das zweite die Ueberschrift de dono perseverantiae. Es herrscht in diesen Büchern ein Ton der Sanftmuth und der Milde, der mit dem, welchen wir in andern Schriften Augustin's finden, auffallend contrastirt. Vielleicht wollte er die Mönche, welche in einer Lehre von ihm sich entfernten, gegen die sein eigenes moralisches Gefühl sich empören mußte, durch Sanftmuth gewinnen.

Julianus hatte gegen das zweite Buch Augustin's de nuptiis et concupiscentia acht Bücher geschrieben. Diese wollte Augustinus in eben so viel Büchern widerlegen. Doch vollendete er dies Werk nicht, in welchem man Spuren des sinkenden Alters nicht verkennen kann. Denn bei dem sechsten Buche übereilte ihn der Tod (430). Daher führt dies Werk den Titel Opus imperfectum. Hier sind wieder Excerpte aus Julian's Büchern, die aber nur bis in's sechste Buch gehen. Diese Excerpte sind, so wie die Bücher de nuptiis et concupiscentia, auszugsweise übersetzt von G. H. K. Rosenmüller, unter dem Titel: Julian's Widerlegung der Bücher Augustin's über den Ehestand und die Luft. In einem deutschen Auszuge von Rosenmüller. Leipzig 1796.

Anmerk. Hierzu kommen nun noch die in dieser Angelegenheit geschriebenen Briefe Augustin's, unter welchen

die Briefe an den Honoratus (Br. 140 geschr. um's Jahr 412), an den Hilarius zu Syracus (Br. 157 geschr. um's Jahr 414), ferner der 178, 179, 190, 191, 193, und der etwa um's Jahr 418 an den damaligen Römischen Presbyter, nachherigen Papst Sixtus geschriebene 194ste Brief die merkwürdigsten sind. Sie finden sich im zweiten Bande der Benedictiner-Ausgabe des Augustinus, wo sich auch die den Pelagianismus betreffenden Briefe Innocentius des ersten, des Hieronymus und Anderer befinden. Auch gehört hierher das 88ste Capitel des um das Jahr 428 vom Augustinus geschriebenen, oder wenigstens erst um diese Zeit vollendeten Buchs de haeresibus, welches er dem Carthagischen Diaconus Quodvultdeus zuschickte. Es macht den Anfang des achten Bandes der erwähnten Ausgabe der Werke des Augustinus. Einer Erwähnung verdienen hier noch seine gegen die Pelagianer gehaltenen Predigten, von denen mehrere bis auf unsere Zeit gekommen sind. Zu ihnen gehören sermo 170, 174, 176, einige Stellen in dem 293sten, vorzüglich aber sermo 294 über die Kindertaufe. Man findet sie im fünften Bande von Augustin's Werken.

III. Die öffentlichen Urkunden, welche theils Concilien-Acten, theils bürgerliche Verordnungen sind, und die Nachrichten auch Streitschriften gleichzeitiger Schriftsteller eines Prosper, Hieronymus, Mercator, Orosius und Anderer. Eine schätzbare Sammlung so wohl der öffentlichen Urkunden, als der hierher gehörenden Nachrichten gleichzeitiger Schriftsteller, und Auszüge aus ihren Streitschriften gegen die Pelagianer, haben die Benedictiner im Anhange zum zehnten Theile der Werke des Augustinus geliefert.

So viel von den Quellen.

Drittes Capitel.

Anfang des Streits.

Mit Glück und vielem Beifall hatten Pelagius und Cäleſtius ihre Lehren in Italien und namentlich zu Rom verbreitet, und keiner hatte daſelbſt in ihnen etwas Ketzeriſches gefunden. Das Gegentheil erfolgte, als beide ums Jahr 411 in Afrika ankamen. Der Ruhm des Pelagius war noch während ſeines Aufenthalts zu Rom hierher erſchollen, aber Auguſtinus war auch ſchon unzufrieden mit dem geworden, was Pelagius über die Gnade lehren ſollte. Doch hatte er nicht eher gegen ihn ſchreiben wollen, als bis er ihn perſönlich geſprochen, oder er Beweiſe des Irrthums in ſeinen Schriften ſelbſt gefunden habe, de Gestis Pel. c. 22. Nicht lange waren nun beide Freunde in Afrika angekommen, als ſie daſelbſt für Ketzer gehalten wurden. Sie begaben ſich zunächſt nach Hippo, wahrſcheinlich in der Abſicht, den berühmten Auguſtinus zu beſuchen. Doch dieſer war jetzt in Carthago, wo ihn die Sache der Donatiſten aufs angelegentlichſte beſchäftigte. Ohne ſich in Hippo aufzuhalten, eilten daher jene nach Carthago. Doch Pelagius blieb hier nur kurze Zeit, nur ein oder das andere Mal ſah ihn daſelbſt Auguſtinus, wie dieſer ſelbſt (am angeführtem Ort) erzählt. Er ließ den Cäleſtius daſelbſt zurück und ſchiffte nach Paläſtina. Kurz vor ſeiner Abreiſe nach dem Morgenlande ſchrieb Pelagius an den Auguſtinus. Den Brief ſelbſt beſitzen wir nicht mehr, doch ſagt uns Auguſtinus (libro cit. c. 26.), daß er viel Schmeichelhaftes enthalten habe. Hierauf erfolgte die höfliche Antwort, die wir eben daſelbſt (c. 27. 28.) leſen (Br. 146.). Der berühmte Biſchof nennt in derſelben jenen Mönch, der bei ihm doch ſchon in den Verdacht der Ketzerei gefallen war, dominum dilectissimum et desideratissimum fratrem.

In der ganzen Dogmen- und Kirchen-Geschichte gibt es Gelegenheit genug, die freilich niederschlagende, aber wahre Bemerkung zu machen, daß nicht die Ueberzeugung von der Wahrheit einer Lehre allein die veranlassende Ursache von Streitigkeiten zu werden pflegte, sondern daß sich gewöhnlich das Interesse des Eigennutzes hinein mischte und die Veranlassung gab, daß man bei dem Gegner Irrlehren suchte, die man dann auch bald fand. Die Wahrheit dieser Bemerkung findet auch in dem gegenwärtigen Streite ihre Bestätigung.

Cälestius blieb, wie gesagt, zu Carthago, und suchte in dieser Stadt in den Clerus aufgenommen und Presbyter zu werden (Br. 157. C. 3. Br. 175.). Dies war gegen das Interesse des dortigen Clerus, besonders des Diaconus Paulinus von Mailand, der sich in dem Presbyterat Keinen vorgezogen wissen wollte. Paulinus war unter dem heiligen Ambrosius Diaconus der Kirche zu Mailand gewesen; schon in dieser Hinsicht fehlte es ihm nicht an Ansehn und Einfluß. Er suchte den Cälestius zu stürzen. Dies konnte nicht anders als dadurch geschehen, daß er ihn der Heterodoxie beschuldigte. Er klagte ihn daher bei dem Bischofe Aurelius von Carthago an. Dieser versammelte im Anfange des Jahrs 412 eine Synode zu Carthago. Paulinus trat als Kläger gegen ihn auf, und übergab sechs oder sieben angeblich ketzerische Sätze, die er aus Cälestii Schriften ausgezogen haben wollte. Diese Sätze, welche Cälestius wenigstens zum Theil nicht geradezu abläugnen, auch nicht verdammen wollte, wurden für heterodox erklärt, und nun war dem Cälestius alle Aussicht vereitelt, Presbyter zu Carthago zu werden. Er ward verdammt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Auf diesem zu Carthago gegen den Cälestius gehaltenen Concilio war Augustinus selbst nicht zugegen (de Gestis Pel. II. Retractt. II. 33.); doch bald nach demselben, noch im Jahr 412, trat er als Gegner gegen die Pelagianischen Behauptun-

gen in Schriften auf, nachdem er schon vorher in Predigten und mündlichen Unterhaltungen sie bestritten hatte.

Ueber welche Lehre begann aber der Streit, und welches war das Ketzerische, dessen man den Cälestius beschuldigte? Dies ist die Frage, welche hier zunächst beantwortet werden muß.

Es läßt sich schwerlich entscheiden, ob der Streit mit der Kindertaufe oder mit der Erbsünde begann. Zwar hat man aus einer Stelle des Augustinus schließen wollen, daß der Streit mit der Kindertaufe den Anfang genommen habe. „Vor kurzer Zeit, als ich zu Carthago war," heißt es de peccat. meritis III. 6. „habe ich von einigen," (Augustinus nennt hier aus Schonung die Pelagianer nicht) „die sich im Vorbeigehen unterhielten, die flüchtige Aeußerung vernommen, die Kinder würden nicht zur Vergebung der Sünde getauft, sondern zur Heiligung im Christenthume (non ideo parvulos baptizari, ut remissionem accipiant peccatorum, sed ut sanctificentur in Christo)." Aber durch diese Stelle wird man genau genommen zu jener Annahme doch nicht berechtigt. So viel ist gewiß: bei dem innigen Zusammenhange, worin die Lehre von der Kindertaufe mit der von der Erbsünde steht, mußte der Streit über beide Lehren fast gleichzeitig werden. Denn wurden die neugebornen Kinder in remissionem peccatorum getauft, so schien die Erbsünde erwiesen, da sie noch keine wirkliche Sünde begangen haben konnten, und wiederum war die Erbsünde erwiesen, so mußten die Kinder in remissionem peccatorum getauft werden. Und so finden wir denn auch, daß Augustinus in jener seiner ersten Schrift zugleich auf beide Lehren Rücksicht nimmt, so wie dies auch in jenen angeblich ketzerischen Sätzen geschah, die man dem Cälestius zu Carthago vorwarf. Diese ketzerischen Sätze (6 oder 7 capitula, je nachdem man die einzelnen Sätze trennt oder verbindet) sind uns so wohl beim Augustinus im 11ten Capitel seines Buchs de Ges-

tis Pelagii, womit das 2te, 3te, 4te und 11te Capitel seiner Schrift de peccato originali zu vergleichen ist, als auch in den beiden commonitoriis des Marius Mercator aufbewahrt. Augustinus und Mercator stimmen im Wesentlichen überein, die Abweichungen sind unbedeutend. Diese Sätze sind nach der Angabe des Mercator in seinem dem Kaiser Theodosius II. übergebenen commonitorio, worin er sich auf die Synodal-Acten beruft, mit Ausnahme des einen Satzes, „die Kinder haben, auch wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben," den Mercator selbst in seinem andern commonitorio dem Cälestius beilegt, und der nur durch ein Versehen der Abschreiber, wie man sogleich aus dem Folgenden sieht, da Mercator von 7. capitulis redet, ausgefallen ist, folgende:

1) Adam ist sterblich geschaffen, so daß er, er mochte gesündigt oder nicht gesündigt haben, gestorben seyn würde.

2) Die Sünde Adam's hat ihn allein verletzt, und nicht das menschliche Geschlecht.

3) Die Kleinen, welche geboren werden, sind in eben dem Zustande, in welchem Adam vor der Uebertretung (ante praevaricationem) war.

4) Weder durch den Tod oder durch die Uebertretung Adam's stirbt die ganze Menschheit, noch durch die Auferstehung Christi steht dieselbe wieder auf.

5) Die Kinder haben, auch wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben.

6) Das Gesetz ist eben so gut ein Mittel zur Seligkeit (lex aic mittit ad regnum coelorum), wie das Evangelium.

7) Auch vor der Ankunft des Herrn gab es Menschen, die ohne Sünde waren.

Diese beiden letzten Sätze bringt Mercator im zweiten um's Jahr 431 verfaßten commonitorio auf folgende Weise in Verbindung: der Mensch kann ohne Sünde

seyn, und leicht die Gebote Gottes erfüllen, da es auch vor der Ankunft Christi Menschen ohne Sünde gab, und da das Gesetz eben so gut ein Mittel zur Seligkeit ist, wie das Evangelium. Da Mercator aber, wie gesagt, im ersten dem Theodosius und dem Constantinopolitanischen Clerus übergebenen commonitorio sich geradezu auf die Synodal-Acten beruft, so ist es billig, der zweiten Angabe zu folgen. Orosius führt im Apologetico (edit. Havercamp. p. 591.) jene Worte „der Mensch kann ohne Sünde seyn, und die Gebote Gottes leicht erfüllen" mit dem nicht unwichtigen Zusatze si velit als einen Lehrsatz des Cälestius an, und setzt hinzu, daß er schon auf der Synode zu Carthago verdammt wurde. Es kann seyn, daß dieser Satz, der, wenn man auf das si velit keinen Nachdruck legt, als ein Corollarium des Satzes „vor der Ankunft Christi gab es Leute ohne Sünde" angesehen werden kann, auch von der Synode verdammt wurde, obgleich des Orosius Autorität, die durchaus von keinem Gewicht ist, uns nicht zu dieser Annahme berechtigt; unter jenen Anklagepuncten des Paulinus befand er sich aber nicht, wenn wir der angeführten Nachricht des Mercator folgen.

Von diesen Klagepuncten wollte Cälestius, wenigstens den zweiten und dritten, wie wir aus dem bei'm Augustinus de pecc. orig. c. 3. 4. über beide mit protokollarischer Genauigkeit aus den Carthagischen Acten mitgetheilten Verhandlungen sehen, nicht geradezu abläugnen, aber auch nicht verdammen. In Rücksicht des zweiten, die Sünde Adam's, habe diesem allein geschadet, nicht seinen Nachkommen, erwiederte er, er habe gesagt, daß er Zweifel habe in der Lehre von der Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung (de traduce peccati), denn er habe von Presbytern der rechtgläubigen Kirche gehört, daß sie von dieser Lehre abwichen. Doch lasse er sich gern belehren von denjenigen, welchen Gott bessere Einsichten gegeben habe. In Rücksicht des drit-

ten Anklagepuncts, daß die neugebornen Kinder in demjenigen Zustande seyen, in welchem Adam vor der Uebertretung war, erwiederte Cälestius: über die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung habe er schon erklärt, daß sie von einigen Lehrern der rechtgläubigen Kirche angenommen, von andern verworfen werde; überhaupt aber betreffe dieser Satz keine Ketzerei, sondern etwas, worüber verschiedene Meinungen Statt finden könnten (quaestionis est ista res, non haeresis). Immer habe er aber gesagt, die Kinder hätten die Taufe nöthig, und es sey Pflicht, sie zu taufen. Dies war aber nur eine Wendung, durch welche Cälestius dem Vorwurf der Ketzerei entgehen wollte. Wie er sich über die übrigen Klagepuncte erklärte, wissen wir nicht. Denn der schriftliche Aufsatz, den er der Synode übergeben und dessen mehrmals gedacht wird (z. B. de peccat. mer I. 34, wo er libellus brevissimus genant wird, ferner in dem Synodal-Schreiben der Kirchenversammlung zu Carthago 416 an den Römischen Bischof Innocentius I.), ist nicht mehr vorhanden. Doch meldet uns Augustinus (z. B. Epist. 157. §. 22. de pecc. orig. c. 19. und c. Jul. III. 3.). so wie jenes Synodal-Schreiben (§. 6.), er sey gezwungen worden, wegen der Kindertaufe (propter baptizandos parvulos) zu gestehen, daß auch den Kindern die Erlösung nothwendig sey.

Gegen jene Klagepuncte, in welchen schon die mehrsten Lehren, über welche Pelagius und Cälestius nachher mit dem Augustinus in Streit geriethen, wenigstens dem Keime nach enthalten waren, wurden nun auf der Carthagischen Synode eben so viele Gegensätze für orthodox erklärt. Dies ist gewiß der Sinn der etwas dunklen Worte des Mercator im commonitorio (App. S. 69). De quibus omnibus capitulis u. s. w.

Viertes Capitel.

Pelagianische Lehre von der Taufe und der Kindertaufe insbesondere, und Augustin's Lehre von derselben.

Die Lehre von der Kindertaufe war also, wie wir gesehen haben, entweder die erste, über welche der Streit begann, oder wenigstens eine der ersten. Machen wir nun mit derselben den Anfang.

Daß die Lehre der Pelagianer über die Kindertaufe sich in einem Hauptpuncte von der Augustinischen Theorie über dieselbe entfernte, ist gewiß. Schwierigkeit hat es aber allerdings bestimmt anzugeben, worin die Pelagianische Vorstellung bestand, da nach den vorhandenen Nachrichten die Pelagianer auf eine verschiedene Weise sich über den Zweck der Taufe äußerten.

Aus der bereits angeführten Stelle de peccat. mer. III. 6. erhellet, daß Pelagianer (ob Pelagius und Cälestius selbst? läßt sich nicht ausmachen) behauptet hatten, die Kinder würden nicht zur Vergebung der Sünde getauft, sondern zur Heiligung im Christenthum. In eben dieser Schrift, z. B. I. 17. 34., redet Augustinus auch von solchen, die er aber vom Pelagius und Cälestius und andern Pelagianern deutlich genug unterscheidet, welche die remissio peccatorum als Zweck der Kindertaufe zugaben, aber auf den sonderbaren Einfall geriethen, den neugebornen Kindern wirkliche Sünden zuzuschreiben, die ihnen durch die Taufe erlassen würden. Daß es zu Augustin's Zeiten Leute gab, welche unphilosophisch genug dachten, sogar den kleinen Kindern eigene Sünden so wie eigenes Verdienst zuzuschreiben, sieht man auch aus einem im Jahr 417 von dem Alypius und Augustinus an den Paulinus geschriebenen Briefe (epist. 186. c. 4.). — Mochte es seyn, daß diese Leute sich Pelagianer nannten und in andern Stücken

pelagianisch gesinnt waren, wie dies aus jenem Briefe gefolgert werden dürfte; — diese ihre Lehre darf man nicht pelagianisch nennen, da so wenig Pelagius als Cälestius und Julianus sich zu derselben bekannten. Vom Pelagius sagt Augustinus selbst (de pecc. orig. 21.): er habe eingesehen, daß die kleinen ohne Taufe verstorbenen Kinder hier nichts Böses begangen hätten; und habe daher nicht gewagt zu sagen, daß sie in den ewigen Tod gingen. Cälestius gestand auf der Synode zu Carthago, auch den Kindern sey die Erlösung nöthig, und eben deswegen sey die Taufe ihnen nothwendig; aber die Vergebung der Sünden wollte er, wie Augustinus hinzu setzt, nicht deutlicher ausdrucken (de peccat. mer. I. 34. 36). Julianus endlich sprach sogar (Op. imp. I. 54.) gegen jene Lehre, da er bei Kindern gar kein meritum de actibus, so wie weder laus noch crimen voluntatis gelten ließ.

Einen bekannten Unterschied, dessen Augustinus schon in seiner eben angeführten ersten Schrift gegen die Pelagianer gedenkt, und auf den er in der Folge häufig zurück kommt, machen sie zwischen salus oder vita aeterna und regnum caelorum. Jenes war ihnen Seligkeit überhaupt, dieses Seligkeit der Christen. Zu jener könnten auch die Ungetauften gelangen, zu dieser gelangten nur die Getauften, und es sey Zweck der Taufe, daß man durch dieselbe des regni caelorum, der Seligkeit der Christen, theilhaftig werde. Hierdurch glaubten sie nach dem Vorgange mehrerer Kirchenlehrer einen Vereinigungspunct zwischen der kirchlichen Vorstellung, welche der Kindertaufe ein so großes Gewicht beilegte, und dem Empörenden, welches in der Verdammung der ungetauften Christenkinder, und aller selbst der wegen ihrer Tugenden so sehr gepriesenen Nichtchristen liegt, gefunden zu haben. Der große Werth der Taufe blieb dabei gesichert, und doch ward den Nichtchristen der Eingang zur Seligkeit nicht verschlossen. „Aber jene wenden ein“

heißt

heißt es I. 18. „und glauben etwas der Betrachtung und Untersuchung Würdiges vorzutragen, wenn sie behaupten, daß die neugebornen Kinder nicht, damit ihnen die Sünde vergeben werde, die Taufe empfangen, sondern damit sie, welche die geistliche Kindschaft nicht haben, in Christo geschaffen, und des Himmelreichs selbst theilhaftig werden.“ Und ebendaselbst 20. „Es werden aber jene geschreckt durch den Ausspruch des Herrn, welcher sagt, wenn nicht jemand von neuem geboren ist, wird er das Reich Gottes nicht sehen. Da er dies erklärt, sagt er, wenn nicht jemand wiedergeboren ist aus Wasser und Geist, wird er nicht in das Himmelreich kommen. Und deshalb wagen sie den nicht getauften Kleinen wegen des Verdienstes der Unschuld die Seligkeit und das ewige Leben (salutem ac vitam aeternam) beizulegen, sie aber, weil sie nicht getauft sind, vom Himmelreich auszuschließen. Eine neue und sonderbare Voraussetzung, als wenn eine Seligkeit und ein ewiges Leben seyn könnte, außer der Erbschaft Christi, außer dem Himmelreich!“ — Hier sieht man also, was sie zu der Annahme jenes berühmten Unterschiedes brachte. Verdammt konnten die Pelagianer die ungetauften Kinder nicht werden lassen, dies widerstritt allem moralischen Gefühl. Eigene Sünden konnten sie ja nicht begangen haben, und die Erbsünde läugneten die Pelagianer. Wiederum trugen sie aber auch Bedenken, den Nichtgetauften das Himmelreich zu versprechen, denn Christus hatte ja gesagt: Wer nicht wiedergeboren wird aus Wasser und Geist, wird nicht in das Himmelreich kommen. Aus dieser Verlegenheit mußte ihnen der, wie sich nachher zeigen wird, sehr unhaltbare Unterschied zwischen der vita aeterna und dem regnum caelorum helfen. Man vergleiche sermo 294. Zwar wollte Pelagius auf der Synode zu Diospolis 415 den Satz: Infantes, etsi non baptizentur, habere vitam aeternam, nicht für den seinigen anerkennen. Mochte Pelagius selbst auf diese so

bestimmt ausgesprochene Weise sich nicht geäußert haben, so wie er überhaupt seine Lehren nicht gern in bestimmten Gegensätzen gegen die Behauptungen seiner Gegner ausdruckte (de pecc. orig. 18.); — Pelagianisch war jener Satz in dem angegebenen Sinne allerdings, da die Pelagianer, wie wir bald näher sehen werden, eine Verdammung der ungetauften Kinder durchaus nicht zugaben, und, da sie keine Augustinische Erbsünde annahmen, auch nicht zugeben konnten.

In der Folge räumten aber auch die Pelagianer, durch Einwürfe der Gegner, namentlich des Hieronymus, genöthigt, die ihnen eine Abweichung von dem allgemein angenommenen Glaubens-Symbol vorwarfen, den Zweck der Kindertaufe in remissionem peccatorum ein, nur läugneten sie, daß ihnen die Erbsünde dadurch erlassen werde. Sie bezogen daher die remissio peccatorum nicht auf die begangenen Sünden, sondern auf diejenigen, welche nachher von den getauften Kindern würden begangen werden. In dem merkwürdigen Glaubensbekenntnisse, welches Cälestius dem Römischen Bischof Zosimus 417 zu seiner Rechtfertigung übergab, heißt es: „Wir bekennen, daß die Kinder zu Folge der Regel der allgemeinen Kirche, und nach dem Sinne des Evangelii zur Vergebung der Sünden sollen getauft werden, weil der Herr bestimmt hat, das Himmelreich könne nur den Getauften verliehen werden. Da dies die Kräfte der Natur nicht vermögen, so muß es durch die Freigebigkeit der Gnade verliehen werden *). Die Taufe der Kinder zur Vergebung der Sünden gestehen wir aber nicht deswegen zu, um dadurch eine durch Zeugung fortgepflanzte Sünde (peccatum ex traduce) zu bestätigen. — Jenes Bekenntniß ist erforderlich (congruum), damit

*) Statt der gewöhnlichen Lesart per gratiae libertatem liest man besser mit den Benedictinern per gratiae largitatem.

wir nicht verschiedene Arten der Taufe anzunehmen scheinen." (de pecc. orig. 5. 6.) — Auch in dem Glaubensbekenntnisse des Pelagius heißt es: „Wir nehmen eine Taufe an, welche, wie wir sagen, mit denselben Worten des Sacraments bei den Kindern, wie bei den Erwachsenen begangen werden soll." Noch deutlicher erklärte er sich in einem Gespräche mit der Melania und Andern, dessen Augustinus (de gratia Christi 32.) gedenkt, daß nämlich die Kinder zur Vergebung der Sünden die Taufe empfingen, wobei er aber auf die Beschaffenheit dieser Sünden sich nicht weiter einließ. Auch in seinem Briefe an den Innocentius, womit er jenes Glaubensbekenntniß begleitete, beschwert er sich, daß man ihn verlästere, als wenn er läugne, daß den Kleinen die Taufe ein Sacrament sey, und er ohne die Erlösung Christi einigen das Himmelreich verspreche. Auch einen noch so gottlosen Ketzer habe er dies nicht behaupten hören. (lib. vit. 30. de pecc. orig. 18.) „Sie sagen," schreibt Augustinus an den Sixtus im Jahr 418. (Br. 194. C. 10.), „daß die Kleinen zwar wahrhaftig antworten durch den Mund derer, welche sie halten, daß sie glauben an eine Vergebung der Sünden, aber nicht deshalb, weil sie ihnen vergeben würden, sondern weil sie glauben, daß in der Kirche auch in der Taufe die Sünden erlassen werden, denen, bei welchen sie sich finden, nicht aber denen, bei welchen keine vorhanden sind. Und deshalb wollen sie nicht, daß sie so getauft werden zur Vergebung der Sünden, als wenn bei denen eine Erlassung Statt fände, welche nach ihrer Behauptung keine Sünde haben; sondern weil sie, obgleich ohne Sünde, doch mit der Taufe getauft werden, durch welche jedem Sünder die Vergebung der Sünde ertheilt wird." Man vergl. Br. 193. C. 2.

Mit dem Unterschiede, den die Pelagianer zwischen der Seligkeit überhaupt, und der Seligkeit der Christen Statt finden ließen, hing es zusammen, wenn sie die

adoptio parvulorum in Dei filios als den Zweck der Taufe angaben. Contra duas epp. Pelagg. II. 6. heißt es: „Obgleich ihr läugnet, daß sie an sich tragen die Erbsünde, welche in der Taufe erlassen werde; so läugnet ihr doch nicht, daß durch jenes Bad der Wiedergeburt die Annahme der Kinder der Menschen zu Kindern Gottes erfolge, ja ihr preist es ausdrücklich." Man vergleiche l. c. IV. 2., wo aus dem zweiten Briefe der Pelagianer ihre Behauptung angeführt wird, „daß die Taufe jedem Alter nothwendig sey, damit jene Creatur zu Kindern Gottes angenommen werde, nicht weil sie etwas von den Aeltern an sich trage, was durch das Bad der Wiedergeburt versöhnt werden müsse (sit expiandum)." In dieser Beziehung konnten sie auch sagen, „daß durch die Taufe die Menschen vollkommen erneuert werden," wie lib. cit. IV. 7. erwähnt wird.

Vorzüglich merkwürdig ist aber die Art, wie Julianus sich nach dem Opere imperfecto I. 53. 54. über die Taufe so wohl der Erwachsenen, als der Kinder erklärt. Nach dieser Hauptstelle hielten die Pelagianer die Taufe für jedes Alter heilsam, und belegten mit ewigem Fluche diejenigen, welche dieser Meinung nicht waren. „Wir glauben," heißt es daselbst, „daß sie" (die Taufe wird hier mit dem Namen gratia belegt) „einen großen Reichthum geistiger Wohlthaten enthalte, auf welche jeder in allen Umständen und Jahren Anspruch machen darf. Wird sie ertheilt, so ist sie nicht nach den besondern Umständen zu verändern" (hierauf zielt auch das unum baptisma in dem Glaubensbekenntnisse des Pelagius), „sondern sie selbst verleiht ihre Wohlthaten, nach der Empfänglichkeit derer, welche sie empfangen. Es ist ein Glaube, eine Taufe; aber die Wirkungen sind verschieden. Diese Gnade streitet nicht mit der Gerechtigkeit, welche die Flecken der Bosheit abwäscht. Sie schafft keine Sünden, sondern sie reiniget von Sünden; sie verzeiht den Schuldigen, aber sie macht nicht

Unschuldige zu Schuldigen. Denn Christus, welcher der Erlöser seines Werkes ist, vermehrt durch fortwährende Gnadenbeweise (continua largitate) die Wohlthaten gegen sein Bild; und diejenigen, welche er bei der Schöpfung gut geschaffen hatte, macht er durch Erneuerung und Annahme besser (quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores). Wer meint diese Gnade" (die Taufe), „durch welche die Schuldigen Vergebung erlangen, durch welche wir geistig erleuchtet, zu Kindern Gottes angenommen, zu Mitbürgern des himmlischen Jerusalems gemacht, geheiligt, unter die Zahl der Glieder Christi versetzt, und des Himmelreichs theilhaftig werden, sey irgend einem Menschen zu versagen, der verdient den Fluch aller Rechtschaffenen. — So habe ich in diesem Bekenntnisse theils diejenigen, welche die Taufe für die Kinder nicht nöthig erachten, theils euch, die ihr derselben eine Bestimmung zuzuschreiben wagt, die die Gerechtigkeit Gottes in Schatten stellt, zurück gewiesen (reprobavi). Ich halte von der Taufe ganz das, was durch die Worte, durch welche dies Geheimniß (mysteria) eingesetzt wurde, ausgedruckt wird, daß ich sie für jedes Alter, für jeden Menschen unter allen Umständen für anwendbar erkläre. Ein Sünder wird durch sie aus einem bösen Menschen ein wahrhaft guter, ein Unschuldiger aber, dessen Wille noch unverdorben ist, erlangt durch sie eine noch höhere Vollkommenheit. Beide werden durch die Taufe Glieder Christi; nur hatte der eine vorher ein böses Leben geführt, der andere war von unverdorbener Natur." — Hiermit kann noch verglichen werden eine andere Aeußerung des Julian, wodurch er das Unterscheidende der Pelagianischen Ansicht von der Augustinischen aus einander setzt. „Daß wir alle durch die Taufe wiedergeboren werden müssen, das bezeugen wir durch Wort und That. Aber wir taufen nicht deswegen, als ob man durch Ertheilung dieser Wohlthat von der Gewalt des Teufels befreit werden müsse, son-

dern damit diejenigen, welche Werke Gottes sind, Kinder (pignora) desselben werden, damit diejenigen, welche zwar geringe (viliter), aber doch nicht strafbar (noxie) geboren sind, theuer (pretiose), aber nicht gotteslästerlich (calumniose) wiedergeboren werden, damit sie, welche aus den Bildungsanstalten Gottes hervor gegangen sind, durch seine Mysterien weiter gebracht werden, damit sie, welche Werke der Natur hinzu bringen, Gnadengaben erlangen, und ihr Herr, welcher sie durch die Schöpfung gut gemacht hat, sie durch Erneuerung und Annahme an Kindes Statt besser mache." Op. imp. V. 9.

Hier kann gleich dasjenige mitgenommen werden, was Augustinus in seinem Buche von den Ketzereien als das Ketzerische in der Pelagianischen Lehre von der Kindertaufe auszeichnet. „Die Pelagianer behaupten," heißt es in der 88. haeresis, „daß die Kinder ohne irgend eine Fessel der Erbsünde so geboren werden, daß gänzlich nichts da ist, was ihnen durch die zweite Geburt erlassen werden müsse, sondern daß sie deshalb getauft werden, damit sie durch die Wiedergeburt an Kindes Statt angenommen zum Reiche Gottes zugelassen, und also aus dem Guten in das Bessere verwandelt, aber nicht durch jene Erneurung von irgend einem Uebel der alten Zurechnung los gesprochen werden. Denn sie versprechen ihnen, auch wenn sie nicht getauft werden, zwar außerhalb des Reiches Gottes, aber doch ein ewiges und seliges Leben."

Die angeführten Stellen, welche sich mit vielen andern gleichen Inhalts ohne Mühe vermehren ließen, werden den Leser in den Stand setzen, selbst zu urtheilen, wie vielfach die Bedeutung ist, welche die Pelagianer der Taufe überhaupt, und der Kindertaufe ins besondere beilegten, mit welchem Rechte sie sagen konnten, daß Gott in der Taufe durch einen Reichthum unaussprechlicher Wohlthaten dem Willen der Kinder zuvor komme, und wie beschränkt daher die Vorstellungen sind, welche man

ſich gewöhnlich über die Pelagianiſche Theorie in dieſer Hinſicht macht. Aus dieſen Stellen folgt:

1) Daß die Pelagianer in Hinſicht der Erwachſenen, die ſie von wirklichen Sünden nicht leicht frei ſprechen konnten, zugaben, daß ſie durch die Taufe Vergebung der Sünde erlangten. Auch der Verfaſſer der Hypomnesticon (gewöhnlich: Hypognosticon) V. 8. läßt die Pelagianer ausdrücklich behaupten: „die Erwachſenen werden, weil ſie durch den Gebrauch des freien Willens ſündigen konnten, zur Vergebung der Sünden getauft.“ Daher konnte auch Julianus in einem ihm beigelegten Briefe ſagen: „Wir verdammen diejenigen, welche ſagen, daß die Taufe nicht alle Sünden tilge, denn wir wiſſen, daß eine vollkommene Reinigung durch die Myſterien ſelbſt verliehen werde.“ C. duas epp. Pelagg. l. 23. Vergl. Op. imp. II. 108.

2) Den Zweck der Kindertaufe, den ſie aber neben der Sündenvergebung auch bei den Erwachſenen durch die Taufe erreicht werden ließen, ſetzten ſie darin, daß die Getauften im Chriſtenthume geheiligt würden. Zu dem bono naturali kommen, ſagte Julianus, durch die Taufe das bonum sanctificationis c. Jul. VI. 17. Dieſe Heiligung im Chriſtenthum kann man aber nicht, wie dies oft geſchieht, bloß auf die Aufnahme in's Chriſtenthum beziehen, ſo daß alſo die Pelagianer die Kindertaufe nur als eine Ceremonie der Einweihung in's Chriſtenthum angeſehen hätten. Sie betrachteten ſie ſchon gleich anfangs als ein Sacrament, wodurch denen, welche ſie empfingen, eine höhere Glückſeligkeit, nämlich die Seligkeit der Chriſten zu Theil würde. Denn ſchon in jener erſten Schrift des Auguſtinus gegen ſie, in welcher geſagt wird, daß ſie die sanctificatio in Christo als Zweck der Kindertaufe betrachteten, wird auch ſchon erwähnt, daß ſie die Kinder des regni caelorum durch die Taufe theilhaftig werden ließen. Die sanctificatio in Christo war ihnen alſo die Mittheilung der Wohlthaten, welche

das Christenthum gewährt, wozu denn auch die geistige Erleuchtung (illuminatio spiritalis) gehört, und ist mit der Theilnahme am Himmelreiche, der adoptio in filios Dei, der innovatio und der Erlangung eines bessern Zustandes völlig synonym.

3) In der Folge nahmen aber die Pelagianer, und namentlich so wohl Pelagius und Cälestius als Julianus, um die Einheit der Taufe nicht aufzuheben, und nicht eine andere Taufformel bei Erwachsenen, eine andere bei Kindern zu gebrauchen, ausdrücklich an, daß auch die Kinder in remissionem peccatorum getauft würden. Dies konnten sie auch nach ihrer Theorie von der Taufe immer thun. Denn da sie ihnen ein Sacrament war, wodurch Alle, welche es empfingen, der Wohlthaten des Christenthums theilhaftig würden, so konnte die Vergebung der Sünden nicht ausgeschlossen seyn. Da sie aber wirkliche Sünden bei neugebornen Kindern nicht annahmen, und auch vernünftiger Weise nicht annehmen konnten, so bezogen sie diese Vergebung der Sünden nicht auf Sünden, welche die Kinder begangen hätten, sondern auf solche, welche sie etwa nach der Taufe begehen würden. Auch der Verfaßer der Hypomnesticon l. c. läßt die Pelagianer sagen: „Die Kleinen werden nur zur Annahme als Kinder Gottes getauft. Denn die Gnade hat an ihnen, was sie an Kindes Statt annimmt, die Welle findet aber nicht, was sie abspült; bloß wegen der Formel des Symbols, damit die hergebrachte Gewohnheit beobachtet werde, werden sie zur Vergebung der Sünden eingetaucht."

4) Immer läugneten aber die Pelagianer die Nothwendigkeit der Taufe so wohl der Kinder als der Erwachsenen in remissionem peccatorum in dem Sinne, daß ihnen die Erbsünde dadurch vergeben würde, und daß die Nichtgetauften wegen der Erbsünde, wovon sie durch die Taufe nicht befreiet worden, ewig verdammt würden. „Weil Jesus nicht sagt, sagen sie" (die Pe-

lagianer): „Wenn nicht Jemand geboren wird aus dem Waſſer und Geiſt, wird er nicht das ewige Leben haben; ſondern nur: wird er nicht in das Reich Gottes kommen; ſo müſſen die Kinder deswegen getauft werden, daß ſie auch mit Chriſto im Reiche Gottes ſind, wo ſie nicht ſeyn werden, wenn ſie nicht getauft ſind, obgleich ſie, wenn ſie ohne Taufe ſterben, das ewige Leben (salutem vitamque aeternam) haben werden, weil ſie von keinem Bande der Sünde gefeſſelt ſind." De peccat. mer. I. 30. Dies wird auch vom Auguſtinus als der eigentliche Streitpunct zwiſchen ihm und den Pelagianern in dieſer Hinſicht ausgezeichnet. „Die Pelagianer ſtreiten den Kleinen nicht das Sacrament der Taufe ab, auch verſprechen ſie nicht ohne die Erlöſung Chriſti einigen das Himmelreich. — Es wird ihnen aber vorgeworfen, daß ſie nicht bekennen wollen, daß die nicht getauften Kleinen der Verdammung des erſten Menſchen unterworfen ſind, und daß auf ſie die Erbſünde übergegangen ſey, wovon durch die Wiedergeburt" (die Taufe) „gereinigt werden müſſe; weil ſie behaupten, daß jene nur zur Erlangung des Himmelreichs zu taufen ſind, gleichſam als wenn außer dem Himmelreich etwas anders als den ewigen Tod diejenigen haben könnten, welche ohne Theilnahme an dem Leibe und Blute des Herrn das ewige Leben nicht haben können. Dies wird ihnen vorgeworfen in Rückſicht der Taufe der Kinder. — Daß die Kleinen ohne Taufe nicht in's Himmelreich gehen können, haben auch ſie niemals geläugnet. Aber darüber iſt nicht die Frage; die Frage iſt über die Reinigung von der Erbſünde bei den Getauften." De pecc. orig. 17, 18, 19. Man vergl. c. duas epp. Pelagg. I. 23.

Dies iſt die Pelagianiſche Lehre von der Taufe. Von ihr entfernte ſich die Auguſtiniſche. Dieſe läßt ſich ohne Schwierigkeit darſtellen, da Auguſtinus ſie mit vie-

ler Offenheit darlegt. Sie läßt sich auf folgende Puncte zurück führen.

1) Ueber die Taufe überhaupt erklärte sich Augustinus so. Er schreibt ihr die Wirkung zu, daß der Getaufte befreit werde von der Zurechnung aller Sünden, so wohl der Erbsünde, wodurch der Mensch in seinem natürlichen Zustande, der Augustinischen Theorie zu Folge, dem Teufel unterworfen ist, als der wirklichen im Leben begangenen Sünden, sie möchten vorsetzlich oder nicht vorsetzlich seyn, sie möchten in Gedanken, Worten oder Werken bestehen, daß er siege über die Reizungen und Lockungen der sinnlichen Begierden, und seine Bitte um Vergebung der Sünden erhört, daß er der Seligkeit theilhaftig werde, ja daß er einst bei der Auferstehung von allem Uebel, also auch von den bösen Begierden und der Schwäche (infirmitas), die ihm hier noch immer anklebe, völlig werde befreiet werden, so daß er gar nicht mehr sündigen könne. Auch für den Körper habe die Taufe die heiligende Wirkung, daß er durch die Vergebung der Sünden nicht allein allen vergangenen Sünden, sondern auch der sinnlichen Lust, die in ihm ist, nicht unterworfen sey, obgleich das Verderben desselben (corruptio ejus), welches selbst die Seele beschwere, hier nicht weggenommen werde. So ausführlich erklärt sich Augustinus über die Taufe c. duas epp. Pelagg. I. 14. III. 3. c. Jul. II. 5. VI. 13. 14. 18. de peccat. orig. 40. Die Zurechnung der sinnlichen Lust (reatus concupiscentiae) werde durch die Taufe, durch welche man Vergebung aller Sünden erhalte, erlassen, so daß sie nicht zur Sünde angerechnet werde; obgleich sie selbst der Wirkung nach (actu), nämlich für dieses Leben, bleibe. De nupt. et conc. I. 26. Nicht allein alle Sünden, sondern überhaupt alle Uebel der Menschen würden durch das Bad der heiligen Taufe gehoben, wodurch Christus seine Kirche reinige, damit er sich dieselbe zwar nicht in dieser Welt, aber doch in der künftigen

ohne Flecken und Runzel darstelle. Mit der Auferstehung würde nämlich eine völlige Befreiung von der sinnlichen Lust (concupiscentia) eintreten. Durch die Taufe sollten aber den Gläubigen so wohl die vor derselben begangenen Sünden, als auch diejenigen, welche nach derselben aus Schwachheit und Unwissenheit begangen würden, vergeben werden. Ohne Taufe würden weder die Reue, noch das tägliche Gebet um Vergebung der Sünden, noch reichliche Almosen und Wohlthätigkeit etwas nützen. I. 33. 34. Die Taufe sey eine Austheilung (dispensatio) der Gnade Christi, welche alle diejenigen nöthig hätten, welche der Befreiung aus der Gewalt des Teufels, der Erlösung, der Vergebung, der Seligkeit, der Erleuchtung bedürften. De peccat. mer. I. 26. — Nach dem Augustinus hatte also die Taufe einen sehr umfassenden Nutzen. Nur durch sie kann der Mensch der Früchte der Erlösung Christi theilhaftig werden, oder wie er sich bei der unmittelbaren Verbindung, in welcher das Abendmahl zu Augustin's Zeiten, wenigstens im Abendlande, mit der Taufe stand, auch wohl ausdruckte, durch sie nimmt er Theil an dem Fleische und Blute Christi. Contra duas epp. Pelagg. I. 22. Durch sie kommt ihm sein Tod zu Gute. „Obgleich Christus nur einmal gestorben ist, so stirbt er gleichwohl für einen jeden dann, wenn er, er mag seyn von welchem Alter er wolle, auf seinen Tod getauft wird; daß heißt, dann nutzt ihm der Tod desjenigen, der ohne Sünde war, wenn er auf seinen Tod getauft selbst der Sünde abgestorben ist, da er in der Sünde erstorben war." Sie war dem Augustinus das Mittel nicht nur Vergebung aller Sünden zu erlangen, sondern auch von allem Uebel befreiet zu werden.

Anmerk. Daß sogar den Kindern gleich nach der Taufe zu Augustin's Zeiten im Occident das Abendmahl gereicht wurde, sieht man aus mehrern Stellen der Werke dieses Kirchenvaters z. B. Opus imp. II. 30.; auch

führt hierauf das Schreiben des Römischen Bischofs Innocentius I. an das Concilium zu Mileve, welches in der Sammlung der Augustinischen Briefe der 182ste ist. Daher konnte Augustinus die bibliſchen Stellen, in welchen von dem Abendmahl, und dem Nutzen desſelben die Rede ist, auch auf die Taufe beziehen, weil dieſe gleichſam nur eine Handlung mit jenem bildete, und dem Abendmahl eben die Wirkungen beilegen, die er der Taufe zuſchrieb. C. duas epp. Pelagg. IV. 4. de pecc. mer. I. 24. Die Bedingung der Seligkeit knüpfte er aber eigentlich nicht an das Abendmahl, ſondern an die Taufe, denn dieſelbe machte nach Auguſtin's Vorſtellung von der myſtiſchen Aehnlichkeit der Taufe mit dem Abendmahl den Menſchen ſchon zum Gliede des Leibes Chriſti, und theilhaftig des Leibes und Blutes Chriſti. Epist. 186. c. 8 de peccat. mer. I. 20. und daſelbſt die Anmerkung der Benedictiner. III. 4.

2) Der Zweck der Kindertaufe ins beſondere war ihm aber vorzüglich der, von der Zurechnung der Erbſünde, und von der Gewalt des Teufels, in welche der Menſch durch die Sünde Adams gekommen, befreit zu werden. Die Kinder werden nach der kirchlichen Formel in remissionem peccatorum getauft. Wirkliche Sünde (peccatum proprium) können neugeborne Kinder nicht begangen haben, es iſt alſo die Erbſünde (peccatum originale), welche ihnen durch die Taufe vergeben, und wodurch der Teufel aus ihnen vertrieben wird. Deshalb werden ſie angeblaſen und exorciſirt (exsufflantur et exorcisantur), und ihm entſagen ſie auch (abrenuntiant). Die Gnade Gottes wird ihnen in der Taufe auf eine verborgene Weiſe mitgetheilt.

Die Darſtellung dieſer ſeiner Lehre von der Kindertaufe iſt einer der Hauptzwecke der erſten Schrift des Auguſtinus gegen die Pelagianer. „Weil die Kinder" heißt es I. 19. „nach keinen Sünden ihres eigenen Lebens unterworfen ſind, ſo wird die Erkrankheit (origina-

lis aegritudo) an ihnen geheilt durch die Gnade dessen, welcher sie gesund macht durch das Bad der Wiedergeburt. — Wer weiß übrigens nicht, daß dem getauften Kleinen, wenn er zu vernünftigen Jahren gekommen ist, und nicht geglaubt, auch sich nicht von unerlaubten Begierden frei gehalten hat, nichts nützen wird, was er als Kind erlangt hat? Wenn er aber, nachdem er die Taufe erlangt, aus diesem Leben gegangen ist, so wird ihm die Zurechnung erlassen, der er durch die Erbsünde unterworfen war, und er in jenem Lichte der Wahrheit vervollkommnet werden" u. s. w. „Die Kinder, sie mögen von noch so Heiligen und Gerechten gezeugt seyn, werden nicht von der Zurechnung der Erbsünde frei gesprochen, wenn sie nicht in Christo getauft worden sind". III. 12. „Jeder, welcher aus diesem Ungehorsam des Fleisches, aus diesem Gesetze der Sünde und des Todes fleischlich gezeugt wird, muß geistlich wiedergeboren werden, damit er nicht nur zum Reiche Gottes geführt, sondern auch von der Verdammung der Sünde befreiet werde. Sie werden also so wohl der Sünde und dem Tode des ersten Menschen im Fleische unterworfen geboren, als sie auch mit der Gerechtigkeit und dem ewigen Leben des andern Menschen in Verbindung tretend in der Taufe wiedergeboren werden". I. 16. „Durch die Taufe wird die Fessel der Zurechnung gelöset, durch welche der Teufel die Seele gefesselt hielt, und die Scheidewand niedergerissen, durch welche er den Menschen von seinem Schöpfer trennte." I. 39. „Weil die Nothwendigkeit der Kindertaufe von denen zugestanden wird, welche gegen das Ansehn der ganzen Kirche, welches sich ohne Zweifel durch den Herrn und die Apostel fortgepflanzt hat, nicht aufkommen können; so müssen sie auch einräumen, daß die Kleinen jener Wohlthaten des Mittlers bedürfen, damit sie abgewaschen durch das Sacrament und die Liebe der Gläubigen, und also dem Körper Christi, welches ist die Kirche, einverleibt, mit Gott

vereinigt werden, damit sie in ihm lebendig, gesund, befreit, erlöset, erleuchtet werden: wovon anders erlöset, als vom Tode, den Lastern, der Zurechnung, der Unterwerfung, den Finsternissen der Sünden? Da sie nun in dem Alter keine durch ihr eigenes Leben begangen haben, so bleibt nur die Erbsünde übrig." I. 26. „Die verborgenste Gnade seines Geistes gießt Christus auf eine verborgene Weise den Kleinen ein." I. 9. Daher ließ Augustinus die Veränderung der Beschaffenheit des Menschen in der Taufe ihren Anfang nehmen II. 27, und daher sagte er auch in dem 187sten Briefe, daß der heilige Geist in den getauften Kleinen wohne, obgleich sie selbst sich dessen nicht bewußt wären.

Aber auch in andern Schriften kommt Augustinus häufig auf seine Theorie von dem Zwecke der Kindertaufe zurück. Nur wird die Lehre von der Macht des Teufels, welche durch die Taufe vertrieben werde, vollständiger in ihnen entwickelt und dargestellt. So heißt es de nupt. et conc. I. 20. "Die Macht des Teufels wird wirklich aus den kleinen Kindern exorcisirt, und ihr entsagen sie (renuntiant) auch durch das Herz und den Mund derer, welche sie zur Taufe halten, da sie durch ihre eigenen nicht können, damit sie entrissen aus der Gewalt der Finsterniß in das Reich des Herrn gebracht werden. Was ist nun in ihnen, wodurch sie von der Gewalt des Teufels gefesselt werden? was ist es anders, als die Sünde? Denn nichts anders findet der Teufel, wodurch er die menschliche Natur seinem Rechte unterwerfen (mancipare) könnte, welche der gute Urheber gut eingerichtet hat. Keine eigene Sünde haben aber die Kleinen in ihrem Leben begangen. Es bleibt daher die Erbsünde peccatum originale), durch welche sie unter der Gewalt des Teufels gefangen sind, wenn sie nicht daraus durch das Bad der Wiedergeburt und durch das Blut Christi erlöset werden, und übergehen in das Reich ihres Erlösers, nachdem die Gewalt ihres Gefangenhalters verei-

telt, und ihnen die Macht gegeben ist, wodurch sie aus Kindern dieser Welt Kinder Gottes werden.“ In eben dieser Schrift II. 18. heißt es: „Von diesem wahrhaften und gegründeten apostolischen und katholischen Glauben entfernet sich Julianus mit den Pelagianern, da er nicht will, daß diejenigen, welche geboren werden, unter dem Teufel sich befinden, damit nicht die Kleinen zu Christo getragen werden, um der Gewalt der Finsterniß entrissen und in sein Reich gebracht zu werden. Und so klagt er die in der ganzen Welt ausgebreitete Kirche an, in welcher allenthalben alle zu taufende kleine Kinder nur darum exorcisirt werden, damit der Fürst dieser Welt ausgetrieben wird. Denn von diesem müssen die Gefäße des Zorns nothwendig besessen seyn, da sie von Adam abstammen, wenn sie nicht in Christo wiedergeboren, und in sein Reich als durch die Gnade zu Gefäßen der Barmherzigkeit gewordene Gefäße gebracht werden.“ Man vergleiche de pecc. orig. 40. Op. imp. II. 224. und unzählige andere Stellen. — Auch druckte sich Augustinus wohl so aus: bei der Taufe renuntiatur huic saeculo, welches ihm mit der Entsagung des Teufels synonym seyn mußte, da er den Teufel für den Fürsten dieser Welt hielt. „Der verdammten Erbschaft, welche aus Adam kommt, wird durch die Gnade Christi entsagt, wenn dieser Welt entsagt wird, wo die Kinder Adam's von einem schweren Joche nothwendig gedrückt werden, und zwar nicht auf eine ungerechte Art, von dem Tage des Ausgangs aus dem Schooße ihrer Mutter bis auf den Tag des Begrabens in die gemeinschaftliche Mutter. Daher zeigen die heiligen Mysterien deutlich genug, was vorgeht (quid agatur), auch wenn die Kleinen entsagen.“ Op. imp. III. 42.

Auf diese Weise erklärte sich Augustinus über den Zweck der Kindertaufe. Sie hat daher eine nothwendige Wirkung zur Entsündigung, und jedem Kinde, welches nach der Taufe vor dem Gebrauch der Vernunft, also

vor der Befleckung mit vorsetzlichen Sünden, stirbt, muß die Seligkeit zu Theil werden.“ Die Kleinen, welche das Gute oder Böse so wenig wollen als nicht wollen können, werden gleichwohl, wenn sie widerkämpfend und mit Thränen entgegen schreiend durch die heilige Taufe wiedergeboren werden, Heilige und Gerechte zu seyn gezwungen. Denn ohne Zweifel werden sie, wenn sie vor dem Gebrauch der Vernunft gestorben sind, in Gottes Reich Heilige und Gerechte seyn durch die Gnade, zu welcher sie nicht durch die Möglichkeit (sua possibilitate), sondern durch Nothwendigkeit gekommen sind.“ Op. imp. V. 64. Nur durch eigene Lasterhaftigkeit kann bei zunehmendem Alter die einmal erlangte Gnade wieder verloren werden. Epist. 93. §. 2.

3) Ist aber die Taufe die absolute Bedingung der Vergebung der Sünde und der Seligkeit, so folgt daraus, daß alle diejenigen, welche nicht getauft sind, nicht selig werden und den Strafen des künftigen Lebens nicht entgehen können. Daher müssen alle vor der Taufe gestorbenen Christenkinder, so wie alle Heiden, selbst die wegen ihrer Tugenden noch so sehr gepriesenen, ewig verdammt werden.

Diese Folgerung war von der Art, daß jeder andere sein ganzes System würde aufgegeben haben, um nur dieser so auffallend harten, und die Gerechtigkeit Gottes beleidigenden Folge auszuweichen. Allein Augustinus war auf der einen Seite viel zu eigensinnig, als daß er seinem Satze von der absoluten Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit sollte entsagt, auf der andern viel zu consequent, als daß er eine Folge sollte geläugnet haben, welche nothwendig aus jener Prämisse floß. Wäre ihm auch nicht diese Consequenz von den Pelagianern gegen die Richtigkeit seiner Lehre von dem Zwecke der Kindertaufe gemacht worden, er selbst erkannte sie an, und obgleich es ihm zuweilen wehe thun mochte,

die

die kleinen Christenkinder alle verdammt werden zu lassen, wie sich dies in mehrern Stellen seiner Schriften zeigt, wenn er z. B. de peccat. mer. I. 16. sagt, man könne mit Recht behaupten, daß die kleinen Kinder, die ohne Taufe gestorben wären, in der gelindesten Verdammung (in mitissima damnatione) seyn würden, oder wenn er sie (Epist. 186. c. 8.) erträglicher (tolerabilius) bestraft werden läßt, als diejenigen, welche auch eigene Sünden begangen haben; so sagte er doch de pecc. mer. I. 28. „Es gibt für keinen einen mittlern Ort" (dies bezieht sich auf die vita aeterna der Pelagianer), „so daß der nur bei dem Teufel seyn kann, der nicht bei Christo ist." „Weil nichts anders bei der Taufe der Kleinen geschieht," sagt Augustinus lib. cit. III. 4., „als daß sie der Kirche einverleibt, das heißt, mit dem Körper und den Gliedern Christi verbunden werden, so folgt daraus, daß sie, wenn ihnen dies nicht widerfährt, zur Verdammung gehören;" und nach eben jener Stelle des 186sten Briefes werden sie doch immer mit dem ewigen Tode bestraft. In dem 11ten Capitel des 4ten Buchs de anima behauptet er, daß diejenigen, welche zum ewigen Tode verdammt werden, nicht allein wegen wissentlicher Sünden, sondern auch, wenn sie als Kinder solche nicht begangen haben, wegen der Erbsünde dazu verdammt werden. Nach dem Augustinus entgehen also die vor der Taufe gestorbenen Christenkinder den positiven Strafen der Sünde Adam's im ewigen Leben nicht. C. Jul. VI. 3. sagt er, daß die nicht getauften Kinder zu Folge Marci 16, 16. verdammt würden, weil sie nicht glaubten. Man vergleiche Epist. 217. c. 5. Der Glaube war ihm nämlich die Bedingung zur Seligkeit, der Unglaube mache Kinder des Teufels. C. duas epp. Pelagg. III. 3. In der Taufe glaubte aber nach der Augustinischen Theorie, die hier nicht weiter aus einander gesetzt zu werden braucht, weil hierüber zwischen ihm und den Pelagianern nicht gestritten wurde, die

Kirche für die Kinder, oder, sie glaubten, wie er so wohl in der angeführten Stelle c. Jul. VI. 3. und an andern Orten sagt, und wobei er sich auf die Zustimmung der Pelagianer beruft, per corda et ora gestantium, die er als die Repräsentanten der Kirche ansah. Man vergleiche Epist. 193. c. 2. 194. c. 10. Auch die dem Glauben vorangehende poenitentia, die durch die abrenuntiatio angedeutet werde, schrieb er auf gleiche Weise den kleinen Kindern zu. — „Wenn der Kleine" heißt es ferner Op. imp. III. 199. „nicht aus der Gewalt des Teufels gerissen wird, sondern in derselben bleibt, was wunderst du dich, Julianus, daß der im ewigen Feuer mit dem Teufel seyn werde, dem es nicht erlaubt wird, in's Reich Gottes einzugehen?" u. s. w. Hiermit ist zu vergleichen der 215te Brief, worin er zeigt, daß die nicht getauften Kinder, die eigene Sünden so wenig als eigene Verdienste haben, schon wegen der Erbsünde werden verdammt werden; Erwachsene aber, die schon ihres freien Willens sich bedienen, und eigne Sünden zu der Erbsünde hinzu fügen, nicht nur wegen der Erbsünde, sondern auch wegen der wirklichen Sünden werden bestraft werden.

Die Verdammung der Heiden kostete dem christlichen Bischof vollends nicht viel. Diejenigen, welche von Christo nie etwas gehört hatten, deren Unwissenheit also nicht verschuldet war, ließ er ewig im höllischen Feuer (sempiterno igne) brennen. Aber es kann seyn, sagte er, daß sie gelinder (mitius) brennen, nämlich als diejenigen, deren Unwissenheit verschuldet ist. De gratia et lib. arb. 3. — Etwas gemildert, wenigstens bei'm ersten Anblick, ward indessen diese Vorstellung des Augustinus dadurch, daß er, wie wir nachher sehen werden, bei den Heiden keine wahren Tugenden gelten ließ, eben weil sie nicht glaubten. Gott würde daher ungerecht seyn, sagte er, wenn er an seinem Reiche irgend einen andern, als den wahren Gerechten Theil nehmen ließe. Erträg-

licher (tolerabilius) würden jedoch die Heiden, welche von Natur gesetzmäßig gelebt hätten, bestraft werden; erträglicher Fabricius als Catilina u. s. w. C. Jul. IV. 3. Auch ließ er die Heiden, welche gesetzmäßig gelebt, nicht ohne Belohnung; er schränkte aber diese Belohnung auf dieses Leben, auf ein temporale praemium, ein. Man sehe Vossius in der angeführten Historia Pelagiana S. 678., wo einige hierher gehörende Stellen aus den Augustinischen Schriften gesammelt sind. Hiermit ist zu vergleichen das fünfte Buch de civitate Dei, wo von dem zeitlichen Lohn die Rede ist, welchen Gott den Römern wegen ihrer guten Sitten verliehen habe.

4) Von der Verdammung, welche die Nichtgetauften treffen würde, nahm Augustinus jedoch aus die Gläubigen unter den Verehrern des wahren Gottes vor Christo und die ungetauften Märtyrer.

Augustinus ließ die Gläubigen vor Christo durch den Glauben an Jesum, durch welchen wir selig würden, der Seligkeit theilhaftig werden. „Der Glaube hat die alten Gerechten geheilt, der auch uns heilt, das heißt, der Glaube an den Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Jesum Christum, der Glaube an sein Blut, sein Kreuz, seinen Tod und seine Auferstehung.“ De nat. et. gr. 44. „Die alten Gerechten haben nach einem und demselben Glauben, nach welchem wir leben, gelebt, indem sie glaubten, daß die Menschwerdung, das Leiden und die Auferstehung Jesu geschehen werde, welche wir als geschehen glauben.“ (C. duas epp. Pelagg. III. 4. Mithin mußte Augustinus diese Nichtgetauften von der Verdammung ausnehmen. Aber auch die ungetauften Märtyrer empfangen durch ihren Tod, wie es schon vor Augustinus Glaube der Kirche war, die Bluttaufe. Diese ward als ein Surrogat der Wassertaufe angesehen. Augustinus erklärt sich hierüber de anima et ejus origine I. 9. „Seitdem von Christo gesagt ist: wenn nicht jemand wiedergeboren wird aus dem Wasser

und dem Geist, kann er nicht in das Reich Gottes kommen, und an einer andern Stelle: wer sein Leben meinetwegen verloren hat, wird es wieder finden, wird niemand ein Glied Christi außer durch die Taufe in Christo oder durch den Tod für Christum."

Früher, nämlich in seinen Streitschriften gegen die Donatisten, hatte Augustinus noch zugegeben, daß auch der Glaube und die Bekehrung des Herzens die Taufe, nämlich bei Christen, ersetze, wenn man zur Feier des Mysteriums der Taufe zur Zeit der Noth nicht seine Zuflucht nehmen könne (si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest). Nur müsse dabei keine Verachtung des Sacraments Statt finden. De baptismo contra Donatistas IV. 22. Eine Behauptung, die Augustinus späterhin, während der Pelagianischen Streitigkeiten, wohl nicht gemacht haben dürfte!

Der Streit, welcher sich zwischen dem Bischof von Hippo und den Pelagianern in Rücksicht der Taufe, einer Materie, in welche sich Augustinus schon während der heftigen Donatistischen Streitigkeiten so recht hinein disputirt hatte, erhob, betraf also vorzüglich die Kindertaufe, und der Hauptpunct, worin sich die Theorien beider von einander schieden, war der, daß Augustinus behauptete: die Taufe der Kinder geschieht, damit ihnen die Erbsünde vergeben wird, wodurch sie in der Gewalt des Teufels sich befinden, wird ihnen diese durch die Taufe nicht vergeben, so werden sie ewig verdammt; — die Pelagianer beides verwarfen, und als Zweck der Kindertaufe die Ertheilung eines höhern Grades von Glückseligkeit, der Seligkeit der Christen annahmen.

Ueber diesen Punct ward nun von beiden Seiten manches verhandelt. Die Pelagianer fanden es abscheulich, und die Gerechtigkeit Gottes beleidigend, daß die

kleinen Kinder, welche nie gesündigt hätten, wegen einer fremden Sünde sollten ewig verdammt werden. Vorzüglich stark äußert sich hierüber Julianus. „Die Kinder, sagst du," (Augustinus) „tragen nicht die Schuld ihrer eigenen, sonder fremder Sünden. Was soll das für eine Sünde seyn? — Welcher Gefühlloſe, Grausame, Gottes- und Gerechtigkeits-Vergeſſene, was für ein unmenſchlicher Barbar (barbarus perduellis) iſt es, der ſo unſchuldige Geſchöpfe, wie die kleinen Kinder, Folgen von Vergehungen ſollte tragen laſſen, die ſie nie begingen und nie begehen konnten? Gott — antworteſt du. Was für ein Gott? denn es ſind viel Götter und viel Herren; wir aber verehren nur einen Gott und einen Herrn, Jeſum Chriſtum. Was für einen Gott machſt du zum Verbrecher? Hier haucheſt du, heiligſter Prieſter und gelehrteſter Redner, etwas Traurigeres und Schrecklicheres aus, als der Schwefelſee im Thal des Amſanctus oder der Brunnen des Avernus. — Gott ſelbſt, ſagſt du, der ſeine Liebe gegen uns preiſet, der auch ſelbſt ſeines eigenen Sohnes nicht verſchonte, ſondern ihn für uns alle dahin gegeben hat, dieſer richtet ſo, er ſelbſt iſt der Verfolger der Gebornen, er ſelbſt übergibt die Kleinen dem ewigen Feuer, die, wie er weiß, ſo wenig einen guten als böſen Willen gehabt haben können." u. ſ. w. Op. imp. l. 48. Auf Einwürfe dieſer Art konnte nun Auguſtinus weiter nichts antworten, als daß er ſich auf ſeine Theorie von der Erbſünde, nach welcher alle Menſchen in Adam geſündigt haben, und alſo zu der verdammten Maſſe gehören, auf Schriftſtellen, die er auf ſeine Weiſe erklärte, auf die Unerforſchlichkeit der Rathſchlüſſe Gottes, und auf Behauptungen früherer Kirchenlehrer berief. — Warum aber einige Kinder ohne Taufe ſterben, andere nicht, erklärte Auguſtinus zwar für etwas Unerforſchliches; es kann aber, ſetzte er hinzu, nichts Ungerechtes ſeyn, da bei Gott keine Ungerechtigkeit Statt findet. Hier nimmt er zu dem Pauliniſchen

o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei seine Zuflucht. De pecc. mer. I. 21.

Wiederum machte Augustinus den Pelagianern den Einwurf, was ist das für eine vita aeterna, die ihr den vor der Taufe gestorbenen Kindern zu Theil werden lasset, wenn sie nicht in den Himmel kommen? De pecc. mer. I. 20. 28. Hierauf erwiederte Pelagius, wohin sie nicht kämen, wisse er wohl, wohin sie aber kämen, wisse er nicht (quo non eant, scio; quo eant, nescio. De pecc. orig. 21.). „Wenn man sie fragt, ob die Nichtgetauften, die also nicht Miterben Christi sind und des Himmelreichs nicht theilhaftig werden, wenigstens die Wohlthat der ewigen Glückseligkeit bei der Auferstehung empfangen, so sind sie sehr in Verlegenheit und finden keinen Ausgang." De pecc. mer. I. 18. Daher nennt Augustinus die vita aeterna der Pelagianer spottend locum aliquem secundae felicitatis. Op. imp. I. 130.

Auch suchte Augustinus seine Gegner, die bei der absoluten Bedingung der Taufe zur Seligkeit darin etwas Ungerechtes fanden, daß ein Kind ohne Taufe stirbt, das andere nicht, durch die Gegenfrage in Verlegenheit zu setzen: wie ist es denn gerecht, daß das eine Kind durch die Taufe der Seligkeit der Christen theilhaftig, das andere, welches die Taufe nicht empfängt, vom Reiche Gottes ausgeschlossen wird? De pecc. mer. I. 21. 30. Op. imp. VI. 20. Was haben diejenigen Kleinen, welche durch die Taufe zu Kindern Gottes angenommen werden, sich für Verdienste erworben vor denen, welche ohne Erlangung dieser Gnade sterben? C. Jul. IV. 8. Warum wird, wie Augustinus sich c. duas epp. Pelagg. noch bestimmter ausdrückt, um allen Ausflüchten der Pelagianer zu entgehen, von Zwillingsbrüdern der eine durch die Taufe zum Kinde Gottes angenommen, der andere nicht? „Der nicht getaufte Zwillingsbruder des Getauften kommt zu Euch, und fragt Euch schweigend, warum er von der brüderlichen Glückseligkeit

getrennt, warum er mit jener Unglückseligkeit bestraft werde, daß, während jener zum Kinde Gottes angenommen worden, er nicht empfinge das für jedes Alter nöthige Sacrament?" Dieser Einwurf war in der That von nicht geringem Gewicht, und zeigte das Unhaltbare des Unterschiedes, welchen die Pelagianer zwischen vita aeterna und regnum caelorum machten. Daher konnte er von ihnen, sobald sie keine unbedingte Prädestination und keine rücksichtslose Gnade Gottes annahmen, nicht befriedigend beantwortet werden, so wie ich auch nicht finde, daß er von ihnen beantwortet zu werden ist versucht worden. Denn daß sie nicht antworten könnten, daß Gott bei dem, der vor der Taufe stürbe, auf die Handlungen Rücksicht genommen hätte, welche er, wenn er gelebt, begangen haben würde, da diese Sünde doch nicht als geschehen gedacht, mithin auch nicht bestraft werden könne, wird vom Augustinus (eben daselbst und de praedestinatione sanctorum 13.) mit Recht erinnert. Und da er in der letztern Stelle ausdrücklich bemerkt, daß die Pelagianer diese Antwort nicht hätten geben können, und auch nicht gegeben hätten, so ist die Aeußerung, welche er im 194sten Briefe (Cap. 9.), der um's Jahr 418 geschrieben ist, als pelagianisch anführt „Gott sieht bei denen, welche er von hier wegnimmt, vorher, wie ein jeder würde gelebt haben, wenn er gelebt hätte, und läßt daher denjenigen, von dem er weiß, daß er schlecht würde gelebt haben, ohne Taufe sterben, indem er auf diese Weise an ihm bestraft nicht die bösen Werke, welche er gethan hat, sondern welche er würde gethan haben" wohl nur als eine mögliche Antwort der Pelagianer anzusehen, auf welche Augustinus im voraus Rücksicht nimmt, oder da doch Augustinus (Cap. 10.) versichert, er habe diese Aeußerung von Pelagianern gehört, nur als ein Einfall einiger Pelagianer minorum gentium, nicht aber des Pelagius selbst, des Cälestius und Julianus, der Repräsentanten des

Pelagianismus, zu halten. Denn konnten sie sich zu dieser Hypothese entschließen, so konnten sie eben so gut die kleinen Kinder, welche vor der Taufe sterben, ewig verdammt seyn lassen. Mit derselben konnten sie ja dann auf gleiche Weise die Gerechtigkeit Gottes vertheidigen. Daß man aber auf die Frage, warum dieses Kind vor der Taufe sterbe, jenes aber nicht, dieses also der Seligkeit theilhaftig werde, jenes aber nicht, überall nicht antworten dürfe, daß Gott dabei Rücksicht genommen habe auf das Leben, welches es, wenn es zu reifern Jahren gekommen wäre, geführt haben würde, erinnert Augustinus auch in einer andern nicht gegen den Pelagianismus gerichteten Schrift. Denn wenn Gott Rücksicht nehme auf das gute Leben, welches Jemand, wenn er am Leben geblieben, geführt haben würde, so hätte er auch Rücksicht nehmen müssen auf das böse Leben, welches Jemand geführt haben würde, und ihn schon deswegen verdammen müssen. Und doch hieße es Sap. 4, 11. von dem frühzeitigen Tode manches Gerechten raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus. De Gen. ad. lit. X. 16. Vergl. Epist. 217. c. 5. de anima et ejus origine I. 12. III. 10. — Auch bemerkte Augustinus, daß man ja auch sonst auf Erscheinungen stoße, die man nicht mit unsern Begriffen von der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen wisse, und wobei man zu der Unbegreiflichkeit Gottes seine Zuflucht nehmen müsse. Wie es z. B. gerecht zu nennen sey, daß der eine nach dem eben angeführten Ausspruche des Buches der Weisheit weggerissen werde, damit nicht die Bosheit seinen Verstand verändere, der andere aber lebe und gottlos werde. Würden sie nicht beide, wenn sie weggerissen würden, in das Himmelreich eingehn? u. s. w. De pecc. mer. I. 21. Epist. 194.

Gegen den Julianus, der die innovatio und adoptio als Zweck der Kindertaufe darstellte, aber doch keine Erbsünde annehmen wollte, machte Augustinus den Ein-

wurf, wie erneuert Christus diejenigen, welche er neu und eben erst geboren vorfindet, wenn sie keine alte Sünde mit sich tragen? Op. imp. III. 151. Es konnte dies höchstens beweisen, daß der Ausdruck innovatio nicht passend gewählt sey.

Noch unbedeutender ist es, was Augustinus gegen den Cölestius erinnerte, welcher auf der Carthagischen Synode zugegeben hatte, daß den Kindern, weil sie getauft werden sollten, auch die Erlösung nothwendig sey. Obgleich er über das originale peccatum sich nicht ausdrücklich habe erklären wollen, habe er doch eine redemtio der Kinder zugegeben, und sich schon durch den Namen redemtio nicht wenig geschadet (non parum sibi praescripsit). „Denn wovon sollten die Kleinen erlöset werden, wenn nicht von der Gewalt des Teufels, in welcher sie nicht seyn könnten, wenn sie nicht von der Erbsünde gefesselt würden (originalis obligatione peccati)?“ u. s. w. Epist. 157. §. 22. — Aus dem Namen der Erlösung folgte ja doch nicht nothwendig die Befreiung aus der Gewalt des Teufels, in welcher die Menschheit durch die Erbsünde wäre. Auch im Pelagianischen Sinne konnte immer eine redemtio Statt finden, da die Taufe ja der Wohlthaten des Christenthums theilhaftig machen, mithin durch dieselbe eine Befreiung aus einem weniger glücklichen Zustande bewirkt werden sollte.

Ferner fanden die Pelagianer darin eine Schwierigkeit, daß die Kinder getaufter Aeltern zur Vergebung der Erbsünde sollten getauft werden, daß also die Erbsünde, die doch durch die Taufe sollte gehoben werden, durch getaufte Aeltern fortgepflanzt werde. „Wenn ein Sünder,“ sagten sie, „einen Sünder zeugt, damit seinem Gezeugten die Zurechnung der Erbsünde bei dem Empfange der Taufe erlassen werde; so mußte auch der Gerechte einen Gerechten zeugen.“ De pecc. mer. II. 9. „Dem Erzeuger schaden nach seiner Bekehrung selbst seine eigenen Sünden nicht, wie viel weniger können sie seinem

Erzeugten schaden?" II. 27. „Der Leib einer Getauften ist ein Tempel Gottes, wie kann in demselben ein Mensch gebildet werden, der unter die Herrschaft des Teufels steht?" C. Jul. VI. 14. — Augustinus wußte hierauf nach seiner Theorie von der in dem Getauften auch nach der Taufe bleibenden concupiscentia, von der zwar der reatus aufgehoben sey, die aber der Wirkung nach (actu) immer bleibe, sehr viel zu antworten. Der Gerechte zeugt nicht als Gerechter, sondern in so fern, als er durch die sinnliche Lust, welche er nie gänzlich ablegt, getrieben wird. Der Leib der Mutter ist ein Tempel Gottes durch die Gnade, nicht aber von Natur. Auch durch Beispiele aus der Sinnenwelt suchte er die Möglichkeit, daß die Erbsünde von dem Getauften fortgepflanzt werde, begreiflich zu machen. Die Vorhaut, welche durch die Beschneidung weggenommen wird, bleibt bei denen, welche von Beschnittenen gezeugt werden; die Spreu, welche mit so vieler Sorgfalt abgesondert wird, bleibt bei der Frucht, welche vom gereinigten Weizen entsteht. Auch machte Augustinus den Pelagianern die Instanz, daß nach der von ihnen angenommenen Voraussetzung auch von christlichen Aeltern christliche Kinder müßten geboren werden, und daher die Taufe überflüssig sey; wie sie nun noch annehmen könnten, daß die Söhne der Getauften müßten getauft werden, und dadurch erst Christen würden? II. cc. und de pecc. mer. III. 8. 9. Man vergl. serm. 294, welcher nicht lange nach Abfassung jener ersten Streitschrift vom Augustinus zu Carthago gehalten ward.

Auf diese und ähnliche Weise ward von beiden Theilen über den Zweck der Kindertaufe gestritten. Jedoch blieb diese Frage immer nur ein Nebenpunct. Die Hauptsache war dem Augustinus die Erbsünde, für die er in der Kindertaufe ein treffliches Argument glaubte gefunden zu haben. „Die Taufe, welche verliehen wird in remissionem peccatorum, hat einen falschen Zweck (est falsus)

bei denen, welche keine Sünde haben.“ De praedest. Sanctorum 13. Die Kindertaufe braucht er immer nur als Argument, um seinen Hauptsatz zu beweisen, berührt sie daher nur in so fern, als sie mit der Lehre von der Erbsünde in Verbindung stand. Diese kann man als den eigentlichen Centralpunct des ganzen Augustinischen Systems betrachten. Da Augustinus diesen nicht aufgeben wollte, so konnte er auch keine andere Theorie von der Kindertaufe, als diejenige, welche er aufstellte, für die richtige anerkennen. Wiederum konnten aber die Pelagianer, wenn sie ihrer Ansicht von der Unverdorbenheit des Menschen, womit die Augustinische Erbsünde in einem so starken Gegensatze stand, treu bleiben wollten, jeden andern Zweck der Kindertaufe gelten lassen, nur den Augustinischen nicht. Immer mußten sie aber die Taufe als ein Sacrament ansehen, und ihr einen höhern Zweck, als den der Einweihung in's Christenthum zuschreiben, auch durften sie die Nothwendigkeit der Kindertaufe nicht läugnen, wenn sie ihrem Zeitalter nicht anstößig werden wollten.

Mit welchem Interesse nun die Lehre von der Erbsünde von beiden Seiten vertheidigt und bestritten, gegen Einwürfe in Schutz genommen und angegriffen ward, läßt sich schon im voraus erwarten.

Fünftes Capitel.

Vorstellung der Pelagianer von der Erbsünde. Entgegengesetzte Theorie des Augustinus über dieselbe.

Zu Folge der Pelagianischen Lehre gibt es gar keine Erbsünde (peccatum originale), das heißt keine Sünde, welche von dem ersten Menschen auf seine Nachkommen durch Zeugung übergieng, und wovon sie die Strafe zu

tragen haben. Es ist dies — wie alle aus jenen Streitigkeiten auf unsere Zeiten gekommene Denkmähler lehren — der Hauptpunct, worin der Pelagianismus von dem Augustinismus sich trennt. Bemerkenswerth ist es dabei, daß die Pelagianer, wenn sie von der Augustinischen Erbsünde reden, sich statt der vom Augustinus gebrauchten Benennung peccatum originale lieber des Ausdrucks peccatum naturale, auch wohl des Ausdrucks malum naturale (Op. imp. I. 101.) bedienten, wahrscheinlich um das Widersprechende, welches in einer natürlichen Sünde liegt, desto auffallender zu machen. Deshalb protestirte Augustinus auch gegen diesen Ausdruck, und substituirte, wenn er von Pelagianern gebraucht war, gewöhnlich sein peccatum originale. Es gäbe, sagt er, wohl ein peccatum naturae, aber nicht ein peccatum naturale. In einem gewissen Sinne vertheidigt er indessen Op. imp. V. 9. 40. diese Benennung, nur hielt er den Ausdruck peccatum originale für bezeichnender, weil durch denselben die Idee, als habe jene Sünde Gott zum Urheber, entfernt werde. Mit dem Ausdrucke peccatum originale gebraucht übrigens Augustinus als gleichbedeutend hereditarium vitium z. B. Epist. 194. c. 6., auch originale vitium Epist. 157. c. 3.

Bereits haben wir gesehen, daß es dem Cälestius zu Carthago zum Vorwurf gemacht wurde, daß er die Erbsünde läugne, und daß dieser den ihm gemachten Vorwurf nicht geradezu abläugnen, aber auch nicht verdammen wollte. Geradezu läugnete er aber dieselbe in seinem schon erwähnten Glaubensbekenntnisse. „Eine durch Zeugung fortgepflanzte Sünde (peccatum ex traduce) ist ganz dem katholischen Glauben zuwider. Die Sünde wird nicht mit dem Menschen geboren, sondern nachher von dem Menschen begangen, sie ist nicht ein Verbrechen der Natur, sondern des freien Willens. Das Mysterium der Taufe darf nicht so gedeutet werden, daß man zur Beleidigung des Schöpfers behauptet, das Böse werde

den Menschen, ehe es von ihm begangen wird, von der Natur überliefert." — Daß auch Pelagius keine Erbsünde im angegebenen Sinne annahm, beweiset seine schon zu Rom verfaßte Erklärung der Paulinischen Briefe, in welcher er namentlich die Stelle im Briefe an die Römer, worin nach Augustin's Annahme gesagt wird, daß in Adam alle Nachkommen desselben gesündigt hätten, auf die Nachahmung der Sünde Adam's bezieht. Wollte er auch in der Folge auf der Synode zu Diospolis die dem Cälestius vorgeworfenen Sätze, „Adam würde gestorben seyn, er möchte gesündigt haben oder nicht, die Sünde habe ihm allein geschadet, nicht seinen Nachkommen, die neugebornen Kinder seyen in eben dem Zustande, in welchem Adam vor der Uebertretung war," nicht für die seinigen anerkennen, sondern verdammte er diejenigen, welche so etwas lehrten; so mochte er sich den Tod Adam's als eine Strafe für ihn, aber als eine Naturnothwendigkeit für seine Nachkommen denken. In Rücksicht der beiden andern Sätze erklärte er sich nach jener Synode gegen seine Schüler dahin (de pecc. orig. 15.), er habe dieselben verdammt, weil Adam seinen Nachkommen in so fern geschadet, als er ihnen das erste Beispiel der Sünde gegeben, und weil die neugebornen Kinder in so fern in einem andern Zustande seyen, welcher von dem, in welchem sich Adam vor der Uebertretung befunden, verschieden wäre, als sie das Gebot noch nicht fassen könnten, er es aber gekonnt hätte, und sie sich noch nicht des freien vernünftigen Willens bedienten, ohne welchen dem Adam kein Gebot hätte gegeben werden können. — Eine Vererbung der Sünde Adam's und eine Zurechnung derselben, also eine Erbsünde, nahm Pelagius nicht an, und erklärte sich auch zu Diospolis nicht für dieselbe. Julianus eifert aber am stärksten, wie schon aus den angeführten Stellen über den Zweck der Taufe erhellt, gegen die Annahme, daß der Mensch durch die Sünde Adam's verderbt sey und mit der Schuld

und Strafe derselben belastet, auf die Welt komme. „Wir glauben, daß uns Gott geschaffen habe, und zwar ohne irgend ein Verbrechen (crimen) mit natürlicher Unschuld, mit Fähigkeit, vermöge unsers Willens, jede Tugend zu besitzen.“ Op. imp. III. 82.

Noch bestimmter läßt sich die Pelagianische Vorstellung von der Erbsünde auf folgende Sätze zurück führen.

1) Eine Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung (peccatum ex traduce) ist schlechterdings nicht anzunehmen. Diese physische Fortpflanzung der Sünde kann man nur annehmen, wenn man die Fortpflanzung der Seele durch Zeugung zuläßt. Diese ist aber ein ketzerischer Irrthum. Es existirt also keine Erbsünde, und es ist durch die Sünde Adam's nichts an der moralischen Natur des Menschen verdorben worden.

Außer den bereits angezogenen Stellen mögen folgende zum Beweise, daß diese Behauptung Pelagianisch war, genügen.

In seinem Commentar zum Briefe an die Römer lesen wir die Bemerkung des Pelagius zu Röm. 7, 8.: „Diejenigen sind unsinnig (insaniunt), welche lehren, daß die Sünde von Adam auf uns durch Fortpflanzung (per traducem) komme.“ In einer andern Stelle, die freilich jetzt in jenem so sehr interpolirten Werke nicht mehr zu finden ist, die aber Augustinus de pecc. mer. III. 3. wörtlich daraus anführt, sagte Pelagius: „Ist die Seele nicht durch Fortpflanzung entstanden, sondern nur das Fleisch, so hat auch dieses nur die fortgepflanzte Sünde (traducem peccati), und verdient nur dieses Strafe; ungerecht ist es aber, daß die heute geborne Seele, die nicht aus der Masse Adams entstanden ist, eine so alte fremde Sünde tragen sollte.“ Die Fortpflanzung der Seele durch Zeugung, die auf den Materialismus zu führen schien, verwarfen aber die Pelagianer und nahmen an, daß jede Seele von Gott unmittelbar geschaffen werde. „Wir glauben,“ heißt es im

Glaubensbekenntnisse des Pelagius, „daß die Seelen von Gott gegeben werden, und sagen, daß sie von ihm selbst gemacht sind.“ Aus dem ersten Buche des Pelagius vom freien Willen führt Augustinus (de pecc. orig. 13.) folgende Aeußerung seines Gegners an: „Alles Gute und Böse, wodurch wir entweder lobenswürdig oder tadelnswerth sind, entsteht nicht mit uns, sondern wird von uns gethan, wir werden nämlich mit der Fähigkeit zu beidem, nicht aber damit angefüllt geboren, und so wie ohne Tugend, werden wir auch ohne Laster erzeugt, und vor der Aeußerung des eigenen Willens ist nur das in dem Menschen, was Gott hervor gebracht hat.“ Am heftigsten aber auch am scharfsinnigsten ward das peccatum ex traduce vom Julianus bestritten, der dem Augustinus wegen dieser Annahme den Spottnamen Traducianus gab. Das zweite Buch contra Julianum, so wie das erste Buch des Operis imperfecti sind angefüllt mit scharfsinnigen Argumentationen jenes Pelagianers gegen die Fortpflanzung der Sünde durch physische Zeugung, auf welche Augustinus wenig Treffendes zu erwiedern weiß.

2) Adam's Uebertretung ward nur ihm selbst, aber nicht seinen Nachkommen zugerechnet. Eine Zurechnung der Sünde Adam's für die Nachkommen würde mit der göttlichen Gerechtigkeit streiten. Der leibliche Tod ist daher keine Strafe der zugerechneten Sünde Adams, sondern eine Naturnothwendigkeit.

Aus dem Commentar des Pelagius über den Brief an die Römer führt Augustinus de pecc. mer. III. 3. die Worte des Pelagius an: „Es kann auf keine Weise zugegeben werden, daß Gott, der eigene Sünden erläßt, fremde anrechne.“ In dem Buche de natura sagte Pelagius: „Wie kann dem Menschen von Gott jene Sünde zugerechnet werden, welche er nicht als die seinige erkannt hat?“ De nat. et gr. 30. — Wenn Gott gerecht ist — dies wird vom Julianus nach dem ersten

Buche des Operis imperfecti ausführlich gezeigt — so kann er den Kleinen keine fremde Schuld beimessen. — „Die Kinder, in so fern sie Kinder sind, das heißt, ehe sie durch eigenen Willen etwas thun, können nicht strafbar (rei) seyn." Op. imp. II. 42. „Es kam, nach der Lehre des Apostels, durch einen Menschen die Sünde in die Welt und durch sie der Tod, weil ihn die Welt als einen Schuldigen und als einen zum beständigen Tode Verdammten erblickt hat. Der Tod ist aber zu allen Menschen hindurch gedrungen, weil das nämliche Urtheil alle Uebertreter des folgenden Zeitalters trifft; doch dürfen weder heilige Menschen, noch Unschuldige diesen Tod erdulden, sondern nur diejenigen, welche ihn durch Uebertretung nachgeahmt haben." II. 66. Darum konnten die Pelagianer den leiblichen Tod der Nachkommen Adam's nicht anders als eine Naturnothwendigkeit ansehen. Nahm auch Pelagius selbst an, daß er für Adam eine Strafe seiner Uebertretung gewesen sey, wie man nach seiner Erklärung zu Diospolis wohl glauben sollte (wogegen doch eine vom Augustinus aus Pelagii Schriften de nat. et gr. 21. angeführte Stelle streitet); so waren seine Anhänger hierin doch anderer Meinung, und glaubten, daß Adam sterblich geschaffen sey. Alle mußten aber darin übereinstimmen, daß der leibliche Tod, welcher die Nachkommen Adam's trifft, nicht eine Strafe der Sünde desselben, sondern eine Nothwendigkeit der Natur sey. „Die Worte: bis daß du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist, denn du bist Erde und sollst wieder zu Erde werden; gehören nicht zu dem Fluche, der über Adam ausgesprochen wurde, sondern es sind vielmehr Worte des Trostes. Die Schmerzen, Arbeiten und Mühseligkeiten sollten nicht ewig dauern, sondern einmal beendiget werden. Wenn die Auflösung des Körpers mit zur Strafe der Sünde gehörte, so würde nicht gesagt werden: du sollst darum wieder zu Erde werden, weil du Erde bist, sondern: du sollst zu Erde

werden,

werden, weil du gesündigt und mein Verbot übertreten hast." Op. imp. VI. 27. „Wenn die Fruchtbarkeit nach dem Zeugnisse Christi (Matth. 22, 30.), welcher sie schuf, darum gestiftet ist, damit sie dasjenige ersetzen solle, was der Tod hinweg nimmt, und diese Bestimmung der Ehe schon vor dem Sündenfalle galt, so ist auch offenbar die Sterblichkeit nicht eine Folge der Uebertretung, sondern eine natürliche Einrichtung, auf welche sich auch die Ehe bezieht." VI. 30. „Selbst Adam, sagen die Pelagianer, würde, wenn er auch nicht gesündigt hätte, dem Körper nach gestorben seyn; er sey also nicht gestorben durch die Folge seiner Schuld, sondern durch die Nothwendigkeit der Natur." Aug. de haer. c. 88., und an unzählig andern Stellen.

3) Da nun so wenig die Sünde selbst, als die Strafe der Sünde auf die Nachkommen Adam's übergegangen ist, so wird noch jeder Mensch in Rücksicht seiner *moralischen* Beschaffenheit in eben dem Zustande geboren, in welchem Adam zuerst erschaffen worden.

Augustinus führt de nat. et gr. c. 21. aus dem Buche des Pelagius eine Stelle an, worin es heißt: „Was suchet Ihr? Die Kleinen sind gesund, derentwegen ihr einen Arzt sucht. Die Nachkommen Adam's sind nicht allein nicht schwächer als er, sondern haben selbst mehrere Gebote erfüllt, da er sogar eins zu erfüllen vernachlässiget hat." In dem Schreiben an die Demetrias schildert Pelagius die Vorzüge der menschlichen Natur, ohne daß er dabei einen Unterschied macht zwischen dem Zustande Adam's vor dem Fall und dem nachherigen. Man lese nur die Beschreibung des Gewissens im 4ten Capitel. „Das gute Gewissen selbst urtheile über das Gute der Natur. Ist es nicht ein Zeugniß, das die Natur selbst von ihrem Guten ablegt, indem sie ihr Mißfallen am Bösen äußert? — Es ist in unserm Herzen, um mich so auszudrucken, eine gewisse natürliche Heiligkeit (naturalis quaedam sanctitas), welche gleichsam in

einem Schlosse der Seele Wache hält, und über Gutes und Böses urtheilt." — „Die menschliche Natur," sagt Julianus (c. Jul. III. 4.), „ist bei den Neugebornen mit der Mitgabe der Unschuld geschmückt." „Der freie Wille ist noch in dem ursprünglichen unverdorbenen Zustande (integrum), und die Natur ist bei einem jeden, ehe der eigene Wille sich äußern kann, für unschuldig zu halten." Op. imp. II. 20. Der Sünder wird dem Julianus durch die Taufe aus einem bösen Menschen ein vollkommen guter, der Unschuldige aber, der kein Böses seines eignen Willens hat, wird aus einem guten Menschen ein noch besserer. „Jener hat die Unschuld, die er bei seinem Entstehen empfangen, durch schlechte Handlungsart verdorben, dieser aber ohne Lob und Tadel seines Willens hat nur das, was er von Gott dem Schöpfer empfangen hat. Er ist glücklicher durch sein unverdorbenes frühes Alter, da er das Gute seiner Einfalt nicht hat verderben können. Er hat kein Verdienst durch Handlungen (de actibus meritum), sondern behält nur das, was er durch die Würdigung eines so großen Werkmeisters besessen hat." I. 54.

Mit dieser Pelagianischen Ansicht von der unverdorbenen Beschaffenheit der Natur des Menschen, stand aber die Annahme einer moralischen Verderbtheit der Menschen in ihrem gegenwärtigen Zustande durch die lange Gewohnheit des Sündigens in keinem Widerspruche. Diese lehrte Pelagius ausdrücklich. Zu Folge des achten Capitels seines Briefes an die Demetrias nahm er ausdrücklich an, daß durch die lange Gewohnheit zu sündigen die Sünde gewisser Maßen eine Herrschaft über die menschliche Natur gewonnen zu haben scheine, und also die Ausübung des Guten erschwere. „So lange als der Gebrauch der noch neuen Natur Statt fand, und die lange Gewohnheit zu sündigen die menschliche Vernunft nicht gleichsam mit einem Nebel verhüllte, ist die Natur ohne ein" geschriebenes „Gesetz gelassen, an

welche der Herr, da sie durch zu viele Laster unterdrückt, und mit dem Roste der Unwissenheit gefärbt war die Feile des Gesetzes legte, damit sie durch dessen häufige Erinnerung gesäubert würde (expoliretur), und zu ihrem Glanze zurück kehren könnte. Und es ist keine andere Schwierigkeit des Guthandelns, als die lange Gewohnheit der Laster, welche uns von Jugend auf befleckt, und viele Jahre hindurch verdorben hat, und uns nachher sich so sehr verpflichtet und unterworfen hält, daß sie gewisser Maßen die Macht der Natur zu haben scheint." Auch der schlechten Erziehung, durch welche wir zum Bösen angeleitet würden, erwähnt Pelagius hier. — Diese Gewohnheit zu sündigen traf ja aber nur die Erwachsenen, und zwar durch ihre eigene Schuld. Geboren wird der Mensch zu Folge der Pelagianischen Theorie nach seiner moralischen Beschaffenheit in eben dem Zustande, in welchem Adam von Gott geschaffen worden.

Dies war die Pelagianische Lehre über die Erbsünde. Die Theorie des Augustinus über dieselbe ist hingegen folgende:

1) Die Sünde Adam's ist auf alle Menschen fortgepflanzt worden, und wird noch immer fortgepflanzt, und zwar durch die sinnliche Lust bei der Zeugung (concupiscentia), wodurch der Mensch in seinem natürlichen Zustande dem Teufel unterworfen ist.

2) Die Fortpflanzung der Sünde Adam's auf die Nachkommen ist eine Strafe der Sünde desselben, die Sünde ward die Strafe der Sünde, das Verderben der menschlichen Natur in der ganzen Nachkommenschaft ward die gerechte Bestrafung der Vergehung des ersten Menschen, in welchem bereits alle Menschen existirten.

3) Auch die übrige Strafe der Sünde Adam's, der leibliche Tod, der Schweiß der Arbeit, die Scham der Zeugenden, die libido venerea, die Schmerzen der Ge-

bärenden u. s. w. ging auf die Nachkommen über, und zwar war die physische Strafe der Sünde Adam's eben so wohl als die moralische eine positive Strafe derselben.

4) Da nun nicht nur die Sünde Adam's als Strafe, sondern auch die übrige Strafe derselben auf die Nachkommenschaft überging, so folgt daraus die gänzliche moralische und physische Verderbtheit der menschlichen Natur. Jeder Mensch bringt daher eine schon so verderbte Beschaffenheit seiner Natur auf die Welt, daß er nicht nur mehr zum Bösen als zum Guten geneigt ist, sondern daß er eigentlich nichts anders als sündigen kann, und ist eben deshalb dem gerechten Gerichte der Verdammung unterworfen.

5) Diese Erbsünde ist gleichwohl nichts Substantielles, sondern eine affectionalis qualitas, und zwar ein vitium, ein languor.

Dies ist die ihrer ganzen Consequenz nach selten gekannte Theorie des Augustinus über die Erbsünde. Sie ist, wenigstens nach ihren mehrsten Grundzügen, schon in seiner ersten Streitschrift gegen die Pelagianer enthalten, obgleich man nicht läugnen darf, daß sie erst im Verfolge des Streits eine so ausgebildete Gestalt erhielt.

Daß die Sünde Adam's durch Fortpflanzung (propagatione) und nicht durch Nachahmung (imitatione), wie die Pelagianer wollten, auf seine Nachkommen übergegangen sey, behauptet Augustinus in jener Streitschrift (z. B. de pecc. mer. I. 9.) gegen die Pelagianer, und sucht dies aus der berühmten Stelle Röm. 5, 12. zu beweisen. Hiermit ist zu vergleichen Op. imp. II. 57., wo es heißt: „Aus dem Beischlafe wird die Nachkommenschaft erzeugt, welche die Erbsünde mit sich führt, indem das Fehlerhafte (vitium) das Fehlerhafte fortpflanzt, von Gott aber die Natur erschaffen wird. Diese Natur können die Ehegatten, auch wenn sie sich des Fehlerhaften auf eine gute Weise bedienen, nicht so er-

zeugen, daß sie ohne etwas Fehlerhaftes seyn kann, welches derjenige, der geboren ist selbst ohne dieses Fehlerhafte, bei den kleinen Kindern entfernt." In diesem Sinne sagte auch Augustinus, daß das vitium originale im Samen sey. C. Jul. VI. 7. — Daß diese Fortpflanzung durch die sinnliche Lust bei der Zeugung geschehe, wird gleichfalls in jener frühesten Streitschrift schon erwähnt I. 29. „Derjenige, in welchem Alle sterben, hat durch das geheime verzehrende Gift seiner fleischlichen Lust Alle, die von seinem Stamme kommen, in sich mit dem verzehrenden Gifte angesteckt." I. 9. — Vollständig und deutlich wird diese Lehre in den beiden Büchern de nuptiis et concupiscentia vorgetragen. „Die sinnliche Lust," heißt es unter andern im ersten Buche Cap. 25., „die allein durch das Bad der Wiedergeburt erlassen wird, verpflanzt durch die Zeugung *) das Band der Sünde auf die Nachkommen, wenn sie nicht von demselben durch die Wiedergeburt befreit werden." Und Cap. 24. „Durch diese Fleischeslust, gleichsam eine Tochter der Sünde, und, wenn man ihr zur Begehung schändlicher Dinge beipflichtet, auch die Mutter vieler Sünden, ist die ganze Nachkommenschaft der Erbsünde unterworfen, wenn sie nicht in demjenigen wiedergeboren wird, den die Jungfrau ohne jene sinnliche Begierde empfing. Deswegen ist er allein ohne Sünde geboren, als er sich herab ließ im Fleische geboren zu werden." Christum nimmt er also deshalb von der Erbsünde aus, weil er ohne diese concupiscentia von einer Jungfrau empfangen war. Darum war er aber auch selbst ohne die erstere II. 5. **) Durch die concupiscentia pflanzt sich

*) Daß hier generatione, nicht aber regeneratione zu lesen sey, lehrt der Zusammenhang.

**) Auch nahm er die Seele Christi von dem Traducianismus der Seele aus, welchen er in Rücksicht der übrigen Men-

die Erbsünde fort. Op. imp. VI. 22. Daher konnte Augustinus von der fleischlichen Zeugung sagen, daß sie Kinder des Todes, des Zornes hervor bringe, daß sie den Menschen unter dem verdammten Stamme gefesselt halte u. s. w. De pecc. mer. III. 2. de pecc. orig. 38.

Diese sinnliche Lust leitete Augustinus vom Teufel ab, und ließ daher alle Menschen in ihrem natürlichen Zustande dem Teufel unterworfen seyn. An einer Menge von Beweisstellen fehlt es nicht. „Was vermittelst dieses von dem Teufel dem Menschen zugefügten Uebels" (der concupiscentia) „entsteht, ist unter der Gewalt des Teufels, er erndtet da rechtmäßig gleichsam die Früchte von seinem Baume, — und das nicht, weil von ihm die menschliche Natur ist, welche nur von Gott kommt, sondern das Verderben (vitium), welches nicht von Gott ist." De nupt. et conc. I. 23. „Die sinnliche Lust stammt nicht vom Vater her, sondern von der Welt, deren Fürst der Teufel ist." II. 5. „Darum sind diejenigen vor der geistigen Wiedergeburt unter dem Teufel, die durch fleischliche Vermischung geboren worden, weil sie durch jene sinnliche Lust entstehen, wodurch das Fleisch gelüstet wider den Geist u. s. w." C. Jul. IV. 4. „Die sinnliche Lust, welche ein Widerstreit des Fleisches und Geistes ist, wird dem schlechten Rathgeber (malo suasori) und dem übertretenden Menschen von der rechtgläubigen Kirche beigelegt." Op. imp. IV. 27. Daher konnte Augustinus sagen: „Wenn die Begierde siegt, siegt auch der Teufel; wenn die Begierde besiegt wird,

---

schen anzunehmen geneigt war. De genesi ad lit. X. 19. 20. Vergl. Epist. 164. c. 7. 190. c. 11., wo er die Fortpflanzung der Seele Christi durch Zeugung noch zweifelhaft läßt, es aber für unerlaubt erklärt, daran zu zweifeln, daß die Seele Christi aus dem Adam keine Sünde mitgenommen habe. Christus reinigte sie alsdann durch seine Annahme (eam suscipiendo mundavit).

wird auch der Teufel besiegt." C. Jul. V. 7. — Darum redete auch Augustinus von Wunden, die der Teufel der menschlichen Natur geschlagen, und nennt ihn selbst schlechtweg einen Verwunder (trucidator). Epist. 194. c. 6. „Diese von dem Teufel dem menschlichen Geschlechte geschlagene Wunde" (die concupiscentia) „zwingt Alles, was durch sie geboren wird, unter dem Teufel zu seyn." De nupt. et conc. I. 23. Ueberhaupt mußte aber der ganze unglückliche Zustand, in welchem sich der Mensch zu Folge der Augustinischen Theorie nach dem Falle befindet, dem Augustinus als das Werk des Teufels erscheinen, da er ihn als den Verführer der ersten Menschen ansah. Daher sagte er z. B. daß der Teufel den Menschen in den (physischen) Tod gestürzt habe (de Trin. IV. 13.). „Das Verderben ist eingepflanzt (vitium inseminatum est) durch die Ueberredung des Teufels, durch welches alle unter der Sünde geboren sind." De nupt. et conc. II. 33.

Die Vererbung der Sünde Adam's auf die Nachkommen war dem Augustinus ein Theil der Strafe, die Gott dem Adam und seinen Nachkommen für dessen Uebertretung auferlegte. Man kann zum Beweise, daß dies Augustini Meinung war, viele Stellen anführen. In keiner dürfte sie aber deutlicher ausgesprochen seyn, als Op. imp. I. 47, wo es heißt: „Man muß dreierlei unterscheiden, Sünde, Strafe der Sünde, und dasjenige, was auf die Art Sünde ist, daß es zugleich auch Strafe der Sünde ist. — Zu der dritten Art ist die Erbsünde zu rechnen, denn diese ist Sünde und Strafe der Sünde zugleich. Sie ist schon in den neugebornen Kindern befindlich, zeigt sich aber erst, wenn sie heran wachsen. Jedoch ist der Ursprung auch dieser Sünde von den Willen des Sündigenden herzuleiten. Dieser Sündigende war Adam, und in ihm haben wir alle existirt. Adam ward unglücklich, und in ihm sind wir alle unglücklich

geworden *). " Man vergleiche hiermit de perfect. justit. 4. „Es gibt nicht allein eine freiwillige und mögliche Sünde, von der man sich zu enthalten die Freiheit hat, sondern auch eine nothwendige Sünde, von der man sich zu enthalten nicht die Freiheit hat, welche nicht allein Sünde, sondern auch Strafe der Sünde ist." Op. imp. V. 59. „Von den beiden ersten Menschen ist eine so große Sünde begangen worden, daß dadurch die menschliche Natur in's Schlimmere verwandelt wurde, indem auch den Nachkommen die Verpflichtung zur Sünde und die Nothwendigkeit des Todes übermacht ist (etiam in posteros obligatione peccati, et mortis necessitate transmissa)." De civ. Dei. XIV. 1. In diesem Sinne konnte Augustinus auch sagen, daß Gott peccata per peccata strafe. De nat. et gr. 22. c. Jul. V. 3., wobei er sich auf mehrere biblische Stellen berief.

Die vorzüglichste moralische Strafe der Uebertretung Adam's war also die Sünde selbst oder das moralische Verderben, welches auf die Nachkommen überging, wodurch daher auch Adam in seinen Nachkommen bestraft ward.

Außer dem nahm Augustinus noch mehrere so wohl moralische als physische Strafen an, welche die Vergehung Adam's trafen und auf die Nachkommen übergingen. Bemerkenswerth ist es dabei, daß Augustinus die physische Strafe der Sünde nicht als eine natürliche Folge der Uebertretung Adam's durch den Genuß der verbotenen Frucht ansah, wodurch der Körper des Menschen seine ursprüngliche gute Beschaffenheit verloren habe. Denn die Frucht hielt er an sich nicht für böse — an dem Ort einer so großen Glückseligkeit konnte Gott nichts

*) Diese letzten Worte: Fuit Adam bis omnes perierunt; entlehnte Augustinus aus dem Ambrosius lib. 7. in Luc. C. 15. v. 24. Man vergl. Op. imp. IV. 104.

Böses gepflanzt haben — sondern nur in so fern für schädlich, weil sie verboten war. De civ. Dei. XIV. 12. Die physische Strafe sah Augustinus als eine positive Strafe an, wodurch Gott dem Menschen seine Macht habe zeigen wollen. Durch jenes kleine Gebot, nicht vom verbotenen Baume zu essen, wollte Gott seine Oberherrschaft zeigen. Es ward aber durch dasselbe auch der Gehorsam zur Pflicht gemacht, welcher die Erzeugerinn aller übrigen Tugenden ist. Durch die Uebertretung jenes Gebots ward also das Princip aller Tugend verletzt. „Der Gehorsam ward in diesem Gebote empfohlen, und diese Tugend ist bei dem vernünftigen Geschöpfe gewisser Maßen die Mutter und die Beschützerinn (custos) aller" übrigen „Tugenden." De civ. Dei. XIV. 12. Augustinus wußte es sich nämlich sonst nicht zu erklären, wie aus der einzigen Uebertretung Adam's so große Folgen selbst für die physische Beschaffenheit des Menschen entstehen konnten. „Wie durch jene Sünde, so durch den Fluch ist die ganze Natur in etwas Schlechteres verwandelt worden." C. Iul. III. 26. Gleichwohl konnte er immer, auch in Hinsicht der physischen Beschaffenheit des Menschen sagen, der Mensch sey suo vitio oder vitio quo voluntate prolapsus est (de pecc. mer. II. 4.) verdorben, in so fern Adam aus freiem Willen sündigte, und das physische Verderben des Menschen als eine positive Strafe an die Uebertretung Adam's geknüpft war.

Aber auch die moralische Strafe der Sünde Adam's war eine positive Strafe derselben. Nicht aus der Beschaffenheit der Uebertretung Adam's folgte eine völlige moralische Zerrüttung des Menschen, sondern diese hatte Gott als Strafe an jene geknüpft, und war durch ein Verbot bedingt worden. Gott bestrafte die Sünde mit der Sünde. Die vitiositas des ganzen Menschengeschlechts ist poenalis. „Wenn Christus deswegen der einzige ist, in welchem Alle gerechtfertigt werden, weil nicht allein die Nachahmung desselben zu Gerechten macht,

sondern die Gnade, welche durch den Geist wiedergebärt (per spiritum regenerans gratia), so ist deshalb Adam auch der einzige, in welchem Alle gesündigt haben, weil nicht allein die Nachahmung desselben zu Sündern macht, sondern auch die Strafe, welche durch das Fleisch zeugt (poena per carnem generans)." De pecc. mer. I. 15.

Zu jenen Strafen nun, welche außer der Sünde selbst auf Adam's Nachkommen übergingen, gehörten dem Augustinus:

1) Der leibliche Tod. „Wenn Adam nicht gesündigt hätte, so hätte er nicht seines Körpers beraubt, sondern mit Unsterblichkeit und Unverweslichkeit überkleidet werden müssen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen würde, d. h. vom Thierischen in's Geistige überginge. — Außer dem aber, daß der strafende Gott sagte, du bist Erde und sollst zur Erde werden, welches meiner Meinung nach nicht anders als vom Tode des Körpers verstanden werden kann, gibt es auch andere Zeugnisse, aus welchen auf das augenscheinlichste erhellet, daß das menschliche Geschlecht wegen der Sünde nicht nur den Tod des Geistes, sondern auch den des Körpers verdient habe." De pecc. mer. I. 2. 4. 16. „Der Leib trägt noch den Lohn der Sünde, weil er der Bedingung des Todes unterworfen ist." I. 7. „Durch die Strafe der Uebertretung verlor Adam die Unsterblichkeit." Op. imp. VI. 30. „Der erste Mensch sündigte so sehr, daß durch diese Sünde die Natur nicht eines einzigen Menschen, sondern des ganzen menschlichen Geschlechts verändert, und aus der Möglichkeit der Unsterblichkeit in die Nothwendigkeit des Todes versunken ist." VI. 12. „Gott hatte die ersten Menschen so geschaffen, daß ihnen, wenn sie gehorsam waren, ohne Dazwischenkunft des Todes die Unsterblichkeit der Engel und die selige Ewigkeit folgte, wenn sie aber ungehorsam waren, der Tod durch die gerechteste Verdammung strafte." De

Civ. Dei XIII. 1. „Die ersten Menschen waren so geschaffen (instituti), daß, wenn sie nicht gesündigt hätten, sie keine Art des Todes erfahren haben würden; aber diese ersten Sünder wurden so mit dem Tode bestraft, daß dasjenige, was von ihrem Stamme entsprungen, derselben Strafe unterworfen war. Denn es konnte aus ihnen nichts anders, als was sie selbst waren, entstehen. Denn nach der Größe jener Schuld verwandelte die Verdammung die Natur in etwas Schlimmeres, so daß dasjenige, was zur Strafe (poenaliter) bei dem ersten sündigen Menschen voran ging, auch von Natur (naturaliter) bei den übrigen Gebornen folgte." XIII. 3. „Der Tod des Körpers ist eine solche Strafe, daß der Geist, weil er freiwillig Gott verließ, den Körper wider seinen Willen verläßt, so daß, da der Geist Gott verlassen hat, weil er wollte, er den Körper verläßt, auch wenn er nicht gewollt hat." De Trin. IV. 13. Vergl. de *Gen. ad. lit.* IX. 10.

2) Die concupiscentia und der Ungehorsam der Glieder. Concupiscentia braucht Augustinus bald im weitern Sinne für sündliche Begierde überhaupt, z. B. de perf. just. hom. 6., wo er sie durch desiderium peccati erklärt (man vergl. Op. imp. IV. 28., wo er sagt, daß die concupiscentia carnis nicht in solam voluptatem genitalium aestuare, sondern in quocunque corporis sensu cognosci), bald im engern Sinne, in welchem das Wort häufig bei ihm vorkommt, für sinnliche Begierde zur Befriedigung des Geschlechtstriebes. In beiderseitiger Hinsicht war sie ihm aber ein Uebel, welches sich als Strafe vom Sündenfall herschreibt, und in *unsere* Natur übergegangen ist. „Die Begierde des Fleisches, gegen welche den guten Geist gelüstet, ist so wohl Sünde, weil ihr eigenthümlich ist der Ungehorsam gegen die Herrschaft des Geistes, als auch Strafe der Sünde, weil sie eine Folge der Vergehungen des Ungehorsamen ist, als auch eine Ursache der Sünde, durch

die Übertretung desjenigen, welcher einwilligt, oder durch die Ansteckung dessen, der geboren wird." C. Jul. V. 3. „Dessen schämen wir uns, worüber auch die ersten Menschen erröteten, als sie die Schamtheile bedeckten. Eben dies" (nämlich worüber sie sich schämten, also die concupiscentia) „ist die Strafe der Sünde, die Last und das Merkmal der Sünde, die Reizung und der Zunder der Sünde, das Gesetz in unsern Gliedern, welches widerstrebt dem Gesetze unsers Geistes, der Ungehorsam unser selbst gegen uns selbst, welcher den Ungehorsamen zur gerechten Vergeltung gegeben ist." De nupt. et. conc. II. 9. Bei den Wiedergebornen indessen ist die concupiscentia nicht Sünde, wenn sie nicht in unerlaubte Handlungen willigen, und ihre Glieder zur Ausbildung derselben nicht hergeben. Nach dem Sprachgebrauche wird sie aber in so fern Sünde genannt, weil sie aus der Sünde entstanden ist, und, wenn sie siegt, Sünde hervor bringt. I. 23. „Die fleischliche Begierde gehört nicht zum Wesen des Ehestandes, aber sie ist zu dulden. Denn sie ist keine natürliche gute Eigenschaft der Ehe, sondern ein Uebel, welches aus der alten Sünde entsteht (ex antiquo peccato accidens malum)." De nupt. et conc. I. 17. „Nach der ersten Uebertretung des göttlichen Gesetzes, fing der Mensch an ein anderes Gesetz in seinen Gliedern zu haben, welches widerstritt seinem Geiste, und fühlte das Böse seines Ungehorsams in dem wohlverdienten (dignissime retributam inobedientiam) Ungehorsam seines Fleisches." I. 6. „Wenn Julian nicht zugeben will, daß die sinnliche Lust (libidinem) ein Verderben (vitium) sey, so sage er doch wenigstens, daß durch den Ungehorsam jener Menschen die sinnliche Lust des Fleisches verderbt sey, so daß jene, welche sich gehorsam und ordentlich bewegte, sich jetzt ungehorsam und unordentlich bewegt; so daß sie selbst den keuschen Gatten nicht nach ihrem Winke gehorcht; sondern sich auch regt, wenn sie nicht

nothwendig ist, und wenn sie nothwendig ist, zuweilen früher, zuweilen später nicht ihrem Winke folgt, sondern ihre Bewegungen übt. Also diesen Ungehorsam derselben haben jene ungehorsame Menschen aufgenommen, und durch Fortpflanzung auf uns vererbt. Denn nicht nach ihrem Wink, sondern unordentlich regte sie sich, als sie ihre Glieder, die sie erst zu rühmen hatten, vor denen sie sich aber jetzt zu schämen haben, bedeckten." II. 35. „Du willst, Julianus, nicht mit dem Ambrosius weise seyn und eingestehen, daß das Uebel, wodurch das Fleisch gelüstet wider den Geist, durch die Uebertretung des ersten Menschen in die Natur übergegangen ist (in naturam verterit)." Op. imp. II. 15. „Die fleischliche Lust (libido) gehöret zur Natur des Viehes, aber zur Strafe des Menschen." IV. 41. „Der Teufel hatte dem menschlichen Gemüthe den Ungehorsam überredet, welchem ein strafbarer Ungehorsam des Fleisches, vor dem man sich zu schämen hat (poenalis et pudenda carnalis inobedientia), folgen sollte, wodurch die Erbsünde sollte fortgepflanzt werden, wodurch jeder Geborne dem Teufel unterworfen werden, und mit ihm, wenn er nicht wiedergeboren würde, unglücklich werden sollte." IV. 68. „Der Ungehorsam der Glieder ist den ersten ungehorsamen Menschen zur gerechten Strafe gegeben worden," u. s. w. C. duas epp. Pelagg. I. 15.

Ueber diese concupiscentia, welche Augustinus auch zuweilen libido nennt, verbreitet er sich, weil die Pelagianer manche Einwürfe dagegen machten, besonders ausführlich. Er nennt sie im Gegensatze gegen die Pelagianischen Behauptungen eine Krankheit (morbus) c. Jul. III. 15., vulnus de praevaricatione, quam diabolus persuasit, naturae inflictum III. 26., ein vitium naturae V. 7., eine deformitas Op. imp. IV. 33., ein malum veniens ex depravatione peccato vitiatae naturae nostrae V. 20. „Ohne concupiscentia wird jetzt Niemand geboren."

I. 72. Er sagt von ihr, Julianus müsse zugeben, daß sie entweder ein vitium oder vitiata sey. Op. imp. II. 218., oder, wie er sich auch sonst ausdruckt, sie sey entweder ex peccato nata oder peccato vitiata IV. 42. Sie ist nach dem Augustinus eine qualitas c. Jul. VI. 18.; die Zurechnung der concupiscentia macht den Menschen originaliter reum VI. 5. Daher sind die nicht getauften Kinder durch die concupiscentia strafbar, sie zieht sie, auch wenn sie als Kinder sterben, zur Verdammniß, der reatus derselben wird ihnen zwar in der Taufe erlassen, sie selbst aber bleibt auch nach der Taufe ad agonem, schadet aber denjenigen, welche ihr widerstehen, nicht, so wie sie nach der Taufe verstorbenen Kindern, bei denen dieser Kampf noch nicht Statt findet, nicht schadet, und hört nach diesem Leben auf: diejenigen aber, welche ihr folgen, führt sie, wenn sie anders nicht durch Buße, Werke der Barmherzigkeit und den himmlischen Priester, der uns vertritt, geheilt worden, zu der ewigen Verdammniß u. s. w. De pecc. mer. II. 4. 33. de nupt. et conc. I. 31. c. duas epp. Pelagg. I. 13. c. Jul. II. 3. op. imp. I. 101. Sie ist immer ein Uebel, auch bei Enthaltsamen, welche sie unterdrücken, und bei Verheiratheten, welche sie zum Guten, nämlich zur Zeugung von Kindern, anwenden c. Jul. IV. 2., und an vielen andern Stellen. Auch fand Augustinus einen Zusammenhang zwischen der Sterblichkeit und der concupiscentia. Vor dem Sündenfall, ehe die Nothwendigkeit zu sterben da war, fand keine concupiscentia Statt; nachdem aber der Körper eine kränkliche und Todbringende Beschaffenheit bekommen hat, welche auch dem Fleische der Thiere eigenthümlich ist, hat er eben deshalb auch eben die Bewegung erhalten, wodurch in den Thieren die Lust des Beischlafs entsteht, damit diejenigen, welche geboren werden, den Sterbenden nachfolgen. De gen. ad lit. XI. 32.

Uebrigens erklärt sich Augustinus de gen. ad lit.

I. 12. dahin, daß die carnalis concupiscentia so wohl in dem Körper, als auch in der Seele ihren Sitz habe. „Die Ursache (causa) der fleischlichen Lust ist nicht in der Seele allein, aber noch viel weniger in dem Körper allein. Denn sie entsteht aus beiden, aus der Seele, weil ohne dieselbe keine Lust gefühlt wird, aus dem Fleische aber, weil ohne dasselbe keine fleischliche Lust gefühlt wird." u. s. w. „Die Begierden der Seele werden" aber „darum Begierden des Fleisches genannt, weil die Seele nach dem Fleische (secundum carnem) begehrt, wenn sie so begehrt, daß mit ihr der Geist, das heißt der bessere und obere Theil derselben, kämpfen soll." C. Jul. V. 7.

3) Die Scham der Zeugenden. Warum wird anders das Zeugungsgeschäft der Ehegatten entzogen und versteckt den Augen der Kinder, als weil sie nicht ohne eine Begierde, vor der man sich zu schämen hat, in einer lobenswürdigen Vereinigung (commixtione) seyn können? Vor dieser schämten sich auch diejenigen, welche zuerst die Schamtheile bedeckten, vor denen man sich anfangs nicht zu schämen hatte, sondern welche als Werke Gottes zu rühmen waren. Damals also bedeckten sie sie, als sie sich schämten; damals aber schämten sie sich, als sie nach ihrem Ungehorsam die ungehorsamen Glieder bemerkten. — — Und es ist kein Wunder, daß man sich schämt sie zu loben, da wir sehen, daß selbst die Zeugenden sich schämen." De nupt. et conc. II. 5. „Im Paradiese würde, wenn nicht die Sünde voran gegangen wäre, keine Zeugung ohne die Vermischung beider Geschlechter seyn, es würde aber die Vermischung ohne Scham seyn. Es würde nämlich bei der Zeugung der stille Gehorsam der Glieder, aber keine fleischliche Begierde, vor der man sich zu schämen hat, Statt finden." II. 22. Vergl. II. 9. Als poena wird die Scham der Zeugenden unter andern auch Op. imp. VI. 25. geschildert. Vergl. de Gen. ad lit. XI, 32.

4) Die Schmerzen der Gebärenden. „Wir sagen, daß der Geburtsschmerz eine Strafe der Sünde sei. Denn wir wissen, daß Gott dies ohne irgend eine Zweideutigkeit gesagt habe, und es nur der Uebertreterinn seines Gesetzes, und aus keinem andern Grunde gesagt habe, als weil er zürnte, daß sein Befehl übertreten war. — Die Schmerzen der gebärenden Eva kamen aus der Verdammung der Schuld (damnatione culpae), nicht aus der Beschaffenheit der Natur." Op. imp. VI. 26. und an andern Orten.

5) Der Schweiß der Arbeitenden, so wie die Dornen und Disteln, welche die Erde nach dem Sündenfalle trug. Augustinus sucht gegen den Julianus VI. 27. ausführlich zu beweisen, daß auch der Schweiß der Arbeitenden eine Strafe der Sünde Adam's sey, die auf die Nachkommen übergegangen, wobei er sich auf die bekannten Worte in der Genesis bezieht: In sudore faciei tuae edes panem tuum. „Verspottest und verachtest du so sehr die Strenge Gottes, daß du behauptest, dasjenige, was er als Strafe verordnet hat (poenaliter irrogavit), sei ein Geschenk der Natur?" Zu dem Schweiße der Arbeitenden rechnet er auch die studia quorumque discentium, oder, wie er auch sagt, die tormenta discentium und die sollicitantes curae, so daß Niemand von diesem Schweiße frei sey. VI. 9. 13. 29. Man vergleiche de pecc. mer. II. 34. — „Du, Julianus, behauptest, daß auch Dornen und Disteln, ehe der Mensch sündigte, geschaffen worden, da doch Gott diese unter den ersten Einrichtungen nicht nennt, sondern sie zur Strafe der Sünde droht." Op. imp. VI. 27. In einer frühern Schrift (de Genesi ad literam III. 18.) ist jedoch Augustinus noch zweifelhaft, ob nicht Disteln und Dornen, die doch auch ihren Nutzen hätten, vor dem Sündenfalle des Menschen da gewesen wären. Aber, setzt er hinzu, erst seit dieser Zeit, sind sie zur Beschwerde des Menschen bei Bearbeitung des Ackers gewachsen.

„Man

„Man darf annehmen, daß es zur Vollendung der Strafe gehöre, daß auch jene auf den Aeckern, in welchen der Mensch schon zur Strafe arbeitete (in quibus jam poenaliter laborabat), hervor wuchsen, da sie anderswo wachsen konnten, entweder zum Futter der Vögel und der großen Thiere (pecorum), oder zum Gebrauche der Menschen selbst.“

6) Aber auch alle übrige physische und moralische Uebel des Menschen waren dem Augustinus eine Strafe der Sünde Adam's: Die verlorne Schönheit des Körpers ist eine Strafe derselben, de pecc. mer. I. 16.; der verwesliche Körper würde nicht die Seele beschweren, wenn keine Erbsünde wäre, Op. imp. VI. 14.; die Körper würden nicht mit Fehlern geboren werden, menschliche Mißgeburten würden nicht Statt finden, wenn Adam nicht durch seine Sünde die Natur des Menschen verderbt hätte, und jene nicht an den Nachkommen gestraft würde, op. imp. I. 116. II. 123. III. 95. 104. V. 8.; die kränkliche und Tod bringende Beschaffenheit des menschlichen Körpers rührt von dem Sündenfalle der ersten Menschen her, de gen. ad lit. XI. 32. Die Fehler des Geistes, mit welchen manche Menschen geboren werden, z. B. Blödsinn, Narrheit, Dummheit, sind eine Folge der Erbsünde, eine Strafe der Sünde Adam's, c. Jul. III. 4. Op. imp. III. 161. IV. 134. 136. V. 11.; Einsicht und Tapferkeit werden darum so selten gefunden, weil die Natur durch Sünde verderbt ist, IV. 1. 3. Die ignorantia, so bald sie unfreiwillig ist, ist eine Strafe der Sünde Adam's, Epist. 194. c. 6. Die coecitas cordis ist Strafe jener Sünde. „Die Blindheit des Herzens, welche allein Gott der Erleuchter entfernt, ist so wohl Sünde, in so fern an Gott nicht geglaubt wird, als auch Strafe der Sünde, in so fern das stolze Herz auf eine gerechte Weise gestraft wird, als auch Ursache der Sünde, da etwas Böses durch den Irrthum des blinden Herzens begangen wird.“ C. Jul. V. 3. De nat.

et gr. 22. Op. imp. I. 17. — Auch die Getauften sind nicht ohne das malum ignorantiae. Jedoch kann dasselbe vielleicht schon in diesem Leben völlig aufhören, die concupiscentia aber wohl geschwächt, niemals aber völlig aufgehoben werden, c. Jul. VI. 16. Die violentia consuetudinis ist eine violentia poenalis summi illius maximique peccati primi hominis, Op. imp. V. 59. Die Herrschaft des Mannes über das Weib ist eine Strafe, die dasselbe verschuldet hat, de Gen. ad lit. XI. 37. Furcht und Schmerz sind Strafen der Erbsünde, die auch bei denen bleiben, welchen die Sünden erlassen sind, damit ihr Glaube an eine künftige Welt, wo sie nicht Statt finden werden, erprobt werde, Op. imp. VI. 17. „Es würde auch die menschliche Natur im Paradiese geboren werden nach Gottes fruchtbringendem Segen, auch wenn Niemand gesündigt hätte, bis die von Gott vorher gekannte Anzahl der Heiligen vollendet seyn würde (compleretur). Aber jene Kleinen würden nicht im Paradiese weinen, würden nicht stumm seyn, würden nicht einstweilen (aliquando) ihrer Vernunft sich nicht bedienen können, würden nicht ohne den Gebrauch ihrer Glieder schwach und träge liegen, würden nicht von Krankheiten gequält, nicht von wilden Thieren verletzt, nicht durch Gift getödtet, nicht durch irgend einen Zufall verwundet, oder irgend eines Sinnes oder eines Theils des Körpers beraubt, nicht von Dämonen beunruhigt, nicht heranwachsend durch Schläge gezähmt, oder durch Arbeit unterwiesen, Niemand von ihnen würde mit einem so stumpfen und leeren Geiste geboren werden, daß er weder durch Arbeit noch durch Schmerz veredelt werden könne (emundarentur); sondern sie würden, die Größe ihres Körpers, wegen des Leibes der Mütter, die sie nicht fassen könnten, ausgenommen, gänzlich so gezeugt werden, als Adam gemacht worden ist." Op. imp. III. 198. „Selbst eine so große Schwäche des Fleisches (infirmitas carnis) beweist nach

meiner Meinung irgend eine Strafe (nescio quid poenale)." De pecc. mer. I. 37. — Es trifft indessen den Einzelnen nicht, was die ganze abtrünnige Creatur verdient hat, und kein Einzelner erduldet so viel, als der ganzen Masse zu dulden gebührt, sondern Gott hat Alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet, und läßt Niemanden etwas Böses erdulden, was er nicht verdient hat. Op. imp. II. 87.

Die Natur des Menschen ist also nach der Augustinischen Theorie durch die Sünde Adams, so wohl in physischer als moralischer Hinsicht, gänzlich verderbt. Der Mensch ist es in letzterer Hinsicht so sehr, daß er nicht anders als sündigen kann. Dies angeerbte Verderben oder die Erbsünde als moralische poena ist eine solche Beschaffenheit der Natur des Menschen, daß er in seinem natürlichen Zustande nur das Böse wollen und thun kann. Hieraus folgt dann freilich, daß der Mensch keinen freien Willen habe. Es war aber auch Augustinische Lehre, daß der Mensch durch den Fall den freien Willen verloren habe, oder vielmehr die Erbsünde als sittliche Strafe bestand dem Augustinus vorzüglich darin, daß er von Natur durchaus unfähig zum Guten sey, der Mangel der moralischen Freiheit war ihm der wesentlichste Theil der Erbsünde. Doch von dem Verluste der Freiheit soll nachhin wegen der Wichtigkeit und des Einflusses dieses Dogma auf das ganze System Augustin's noch besonders geredet werden.

Das adjutorium, welches der erste Mensch von Gott hatte, und welches ihm, um im Guten zu beharren, nöthig war, ging durch den Fall verloren, und daß es verloren ging, ist eine Strafe der Sünde. De corr. et gr. 11.

Daß Augustinus nun den Menschen schon der Erbsünde wegen der Verdammniß unterworfen seyn läßt, darüber wird man sich nicht wundern. Dies behauptet er auch an vielen Stellen sehr nachdrücklich. Nach de

pecc. mer. I. 12. ist die Sünde Adam's schon hinreichend, die Menschen von dem Reiche Gottes, der Seligkeit und dem ewigen Leben auszuschließen, wenn gleich die Schuld und daher auch die Verdammung durch eigene Sünden noch vermehrt werden kann. Vergl. c. Jul. VI. 18. „Wegen des verdammenswürdigen Verderbens, wodurch die menschliche Natur verdorben ist, wird sie verdammt." De nupt. et conc. I. 23. „Die nach Adam fleischlich geboren sind, ziehen sich durch die erste Geburt die Ansteckung des alten Todes zu, und werden nicht von der Strafe des ewigen Todes befreit, welche die von einem auf alle übergehende Verdammung mit sich bringt, wenn sie nicht durch die Gnade in Christo wiedergeboren werden." Epist. 217. c. 5. „Die Natur des Menschen schuf Gott gleichsam in der Mitte zwischen den Engeln und wilden Thieren, damit, wenn er seinem Schöpfer als dem wahren Herrn unterworfen sein Gebot mit frommen Gehorsam erfüllte, er in die Gesellschaft der Engel hinüber ginge, und ohne den vermittelnden Tod die selige Unsterblichkeit ohne irgend ein Ziel erlangte; wenn er aber den Herrn seinen Gott durch stolze und ungehorsame Anwendung des freien Willens beleidigte, er dem Tode unterworfen thierisch (bestialiter) lebte, ein Sclave der sinnlichen Begierde und zur ewigen Strafe nach dem Tode bestimmt." De civ. Dei XII. 21. „Weil Adam durch den freien Willen Gott verlassen hat, so hat er das gerechte Gericht Gottes erfahren, daß er mit seinem ganzen Stamme, welcher in ihm liegend ganz mit ihm gesündigt hatte, verdammt wurde. Denn wie viele aus diesem Stamme durch die Gnade Gottes befreiet werden, die werden aus der Verdammung befreiet, von der sie schon gefesselt werden." De corr. et gr. 10. Augustinus nennt daher die ganze Menschheit in ihrem natürlichen Zustande eine massa perditionis, de pecc. orig. 31., auch wohl conspersio damnata, de corr. et gr. 7.

Die Befreiung aus der Verdammung ließ er übrigens auch dem Adam widerfahren, so wie die Annahme der Seligkeit der ersten Menschen Kirchenglaube war. De nat. et gr. 21. Christus sollte den Adam bei seiner Höllenfahrt aus der Hölle erlöset haben. Hierüber sagt Augustinus Epist. 164. c. 3., stimmt fast die ganze Kirche überein.

Um der Pelagianischen Folgerung auszuweichen, daß Augustinus sich durch seine Behauptung von der Erbsünde dem Manichäismus nähere, nach welchem eine böse Substanz in dem Menschen angenommen ward, wodurch also Gott, so bald man ihn für den Urheber des Menschen hielt, und nicht mit Manes ein böses Urwesen zugleich eine Rolle bei der Schöpfung des Menschen spielen lassen wollte, der Schöpfer des Bösen werden mußte, behauptete er, die Erbsünde sey nichts Substantielles, sondern eine affectionalis qualitas, und zwar ein vitium, ein languor. „Julianus redet so, als wenn wir behaupteten, daß durch den Teufel etwas Substantielles in dem Menschen geschaffen sey. Allein nach unserer Ueberzeugung hat der Teufel zu dem Bösen (malum) als zu einer Sünde überredet, es aber nicht als eine Natur geschaffen. Vielmehr hat er es der Natur überredet, weil der Mensch eine Natur ist, und sie daher durch Ueberredung verderbt. Denn derjenige, welcher dem Andern eine Wunde schlägt, bringt die Glieder nicht hervor, sondern verletzt sie bloß. Die Wunden, welche dem Körper geschlagen werden, haben nur einen nachtheiligen Einfluß auf die Anwendung der Glieder; die Wunde aber, welche die Sünde genannt wird, verschlimmert unsere Handlungsweise, welche gut war. — Daher ist durch jene große Sünde des ersten Menschen unsere Natur verschlimmert worden, sie ist nicht allein sündigend gemacht, sondern sie erzeugt auch Sünder. Gleichwohl ist jene Schwäche (languor), wodurch das Vermögen (virtus) gut zu leben verloren ist, nicht Na-

tur sondern ein Verderben (vitium); so wie unbezweifelt die Krankheit des Körpers nicht eine Substanz oder Natur, sondern ein Verderben ist." De nupt. et conc. II. 34. vergl. de nat. et gr. 54. op. imp. VI. 7. „Das Böse (malum) ist keine Substanz, denn wäre es eine Substanz, so wäre es etwas Gutes." Conff. VII. 12. „Du, Julianus, der du, ohne zu wissen was du redest, mir vorwirfst, daß ich sage, Gott schaffe die Sünde, widerstehe dem Manichäer, welcher sagt, daß in der Uneinigkeit des Fleisches und Geistes sich die einander widerstreitenden Naturen des Bösen und Guten zeigen. Denn es läßt sich nur das Eine antworten, um jene Pest zu überwinden, daß diese Uneinigkeit durch die Vergehung des ersten Menschen in unsere Natur übergegangen sey (in nostram vertisse naturam); indem du dies läugnest, hilfst du den Manichäern siegen, und zeigst dich offenbar als ihren verstellten Bestreiter und wahren Unterstützer." VI. 6. Daher sagte auch Augustinus de civ. Dei XIV. 11., das Böse sey gegen die Natur, obgleich es zur Natur desjenigen gehöre, dessen das Laster sey, weil es nur in der Natur seyn könne; das Böse werde auch nicht weggenommen dadurch, daß irgend eine hinzugekommene Natur oder ein Theil derselben weggenommen, sondern dadurch, daß diejenige, welche verderbt und entartet war (vitiata ac depravata fuerat), geheilt und gebessert werde. — „Die sinnliche Lust bleibt nicht nach der Taufe substantiell zurück (manet substantialiter), wie irgend ein Körper oder ein Geist, sondern ist eine üble Eigenschaft (affectio quaedam malae qualitatis), wie die Schwäche (languor)." De nupt. et conc. I. 25. Vergl. c. Jul. VI. 18., wo Augustinus die Erbsünde ein ingenitum vitium nennt, und sie mit einer vererbten Krankheit (valetudo mala) vergleicht. Hier erklärt er sich auch über den Unterschied zwischen affectio und affectionalis qualitas, und zwar so, daß jenes einen vorübergehenden Zustand, dieses eine Beschaf-

fenheit bezeichne. So nennt er timere eine affectio, timidum esse eine affectionalis qualitas. „Eine üble Beschaffenheit (qualitas mali) aber," setzt er hinzu, „geht nicht aus einer Substanz in die andere über, als aus einem Orte in den andern, so daß sie den Ort, wo sie war, verläßt, und, da sie erst dort war, nun anderswo ist; sondern sie ist eine andere von derselben Art, die durch eine gewisse Ansteckung verbreitet wird, welches auch bei schwächlichen Körpern der Aeltern die Kinder zu treffen pflegt." — Eben daher weil er nicht wollte, daß die Erbsünde eine Substanz, sondern, wie man auch späterhin scholastisch sich ausdruckte, ein Accidens sey, sagte er gern concupiscentia accidit naturae, wie man diesen Ausdruck z. B. de nupt. et conc. I. 24. findet; er nannte die Erbsünde ein substantia accidens Op. imp. III. 189., und, wie wir bereits gesehen haben, ein ex antiquo peccato accidens malum.

Anmerk. Nach dem Augustinus gibt es überhaupt von Natur nichts Böses, denn Alles war ja ursprünglich gut geschaffen. De gen. ad lit. VIII. 13. „Es gibt keine Natur des Bösen; sondern der Verlust des Guten hat den Namen des Bösen bekommen." De civ. Dei XI. 9. Hiermit will Augustinus nichts anders sagen, als daß es kein substantielles Böse gebe, sondern das Böse in dem Nichtvorhandenseyn des Guten bestehe. Eben dies setzt er auch daselbst C. 22. aus einander. Von Natur sey nichts Böses, dieser Name komme nur der Abwesenheit des Guten (privatio boni) zu. De fide, spe et caritate c. 11. 12. sucht Augustinus zu zeigen, daß das Böse überhaupt nicht etwas für sich Bestehendes, sondern nur Mangel (privatio) des Guten sey, so wie die Krankheit des Körpers in der Abwesenheit der Gesundheit bestehe. Das Gute mache eigentlich den Grund aller Dinge, wiewohl nicht ohne Veränderlichkeit und verschiedene Grade der Abwechselung aus. Darum ließ Augustinus die Dämonen nicht von Natur böse, sondern es nur durch ihren Abfall

aus dem Sollen das Können. Noch genauer beschreibt uns Augustinus die Willensfreiheit, wie Pelagius sie annahm, in dem Buche de gratia Christi. Er führt, damit man ihn nicht beschuldige, er habe den Pelagius nicht verstanden oder seine Worte verdreht, im 4ten Capitel dessen eigene Worte aus dem Werke de libero arbitrio an. „Wir unterscheiden drei Stücke: das Können, das Wollen, das Seyn. Das Können sehen wir in die Natur, das Wollen in den freien Willen, das Seyn in die Ausübung. Das erste, das Können bezieht sich eigentlich auf Gott, der dies seinem Geschöpfe verliehen hat; die beiden andern Stücke, das Wollen und das Seyn" (Handeln) „müssen auf den Menschen bezogen werden, weil sie aus dem freien Willen fließen. In dem Willen und der guten Handlung besteht also das Lob des Menschen, ja so wohl des Menschen als auch Gottes, der zu dem Willen selbst und der That die Möglichkeit verliehen hat, und der selbst die Möglichkeit durch den Beistand seiner Gnade immer unterstützt. Daß aber der Mensch das Gute wollen und thun kann, ist allein Gottes. Es kann daher jenes allein seyn, wenn auch jene beiden Stücke nicht da gewesen sind; diese können aber ohne jenes nicht seyn. Daher hängt es von mir ab, so wenig einen guten Willen, als eine gute Handlung zu haben, auf keine Weise kann ich aber nicht haben die Möglichkeit des Guten; denn sie ist in mir, auch wenn ich sie nicht haben will, und die Natur gestattet hierin niemals Ruhe. Beispiele werden dies deutlicher machen. Daß wir mit den Augen sehen können, steht nicht bei uns; daß wir aber gut oder schlecht sehen, kommt auf uns an. Und damit ich im Allgemeinen Alles zusammen fasse, daß wir alles Gute thun, sagen, denken können, ist desjenigen der dies Können geschenkt hat, der dies Können unterstützt; daß wir aber gut handeln, reden, denken, ist das Unsrige, weil wir auch dies Alles zum Bösen anwenden können. Daher, was wegen eurer Chi-

von den Heiden sagen, daß wir manche Handlungen von ihnen wüßten, welche nicht nur keinen Tadel, sondern selbst Lob verdienten, obgleich, wie er hinzu fügt, wenn man die Absicht derselben untersuchte, sie kaum das Lob der Gerechtigkeit verdienen möchten. Viele jener Heiden könnten, mit Ausnahme ihrer Gottesverehrung, als Muster der Sparsamkeit, Keuschheit, Rechtschaffenheit, der Verachtung des Todes für's Vaterland gelten. Würde dies nicht auf den Zweck der rechten und wahren Frömmigkeit bezogen, sondern auf den eitlen Stolz menschlichen Lobes und Ruhmes, so verschwände es freilich gewisser Maßen (inanescunt quodammodo) und würde unfruchtbar (sterilia redduntur), gleichwohl ergetzten jene durch gewisse Anlagen des Geistes (quadam indole animi). Epist. 164. c. 2. Veranlassung zur Anerkennung gesetzmäßiger Handlungen der Heiden konnten ihm Aussprüche seines so hoch verehrten Apostels leicht geben. Eine in dieser Hinsicht merkwürdige Stelle finden wir in einer der früheren Streitschriften Augustin's gegen die Pelagianer, de spir. et lit. c. 27. 28. „Wenn aber auch diejenigen, welche von Natur thun, was des Gesetzes ist, noch nicht unter die Anzahl derjenigen zu rechnen sind, welche die Gnade Christi rechtfertigt" (Augustinus war nämlich geneigt Röm. 2, 14. 15. auf die gläubig gewordenen Heiden zu beziehen), „sondern vielmehr zu der Anzahl derer gehören, von welchen, ob gleich sie gottlos sind, und den wahren Gott nicht mit Wahrheit und rechtmäßig verehren, wir doch einige Handlungen lesen, wissen oder hören, welche wir nach der Regel der Gerechtigkeit nicht allein nicht tadeln können, sondern auch nach Verdienst und mit Recht loben, obgleich, wenn man sie nach ihrer Absicht untersucht, schwerlich einige gefunden werden, welche das gebührende Lob oder die Vertheidigung der Gerechtigkeit verdienen; so wird gleichwohl, da in der menschlichen Seele das Ebenbild Gottes durch die Seuche (labe) irdischer Affecten nicht so zerstört ist, daß in ihr nicht gleichsam einige äußere Züge (lineamenta extrema) übrig geblieben

sind, woher man mit Recht sagen kann, daß sie auch bei der Gottlosigkeit ihres Lebens etwas thun oder einsehen, was dem Gesetze gemäß ist, und dies es ist, was (Röm. 2, 14.) gesagt wird, daß die Heiden, die das Gesetz, nämlich das Gesetz Gottes nicht haben, und doch von Natur thun die Werke des Gesetzes, sich selbst ein Gesetz sind und das Werk des Gesetzes in ihrem Herzen geschrieben haben, das heißt, es nicht gänzlich vertilgt ist, was in dasselbe durch das Bild Gottes, als sie geschaffen wurden, eingedrückt ist; — so wird gleichwohl, sage ich, deshalb jene Verschiedenheit des alten Testaments von dem neuen nicht erschüttert, denn durch das neue Testament ward das Gesetz Gottes in das Herz der Gläubigen geschrieben, welches durch das alte in Tafeln geschrieben ist. — Wie das Bild Gottes in dem Gemüthe der Gläubigen durch das neue Testament erneuert wird, welches die Gottlosigkeit nicht gänzlich vertilgt hatte; denn es war doch immer das zurück geblieben, daß die menschliche Seele nicht anders als vernünftig ist; so ist auch dort das Gesetz Gottes nicht gänzlich durch die Ungerechtigkeit vertilgt, und wird durch die Gnade erneuert hinein geschrieben. — Ohne einige gute Werke ist selbst das Leben des schlechtesten Menschen nicht, diese aber nützen nichts zur Seligkeit." In Psalmum LVII. heißt es: „durch die Hand unsers Bildners hat die Wahrheit in unsere Herzen geschrieben: was du nicht willst, das dir geschieht, das thue auch keinem andern. Dies wußte auch, ehe das Gesetz gegeben ward, jeder, damit auch diejenigen gerichtet werden konnten, denen das Gesetz nicht gegeben war." Auf ähnliche Art und mit dem Zusatze, daß das in das Herz geschriebene Gesetz alle Begriffe enthalte, druckt sich Hieronymus aus in der epist. ad Algasiam qu. 8. — Obgleich nun Augustinus manchen Handlungen der Heiden das Lob der äußern Gesetzmäßigkeit nicht versagen konnte, so erklärte er doch diese selbst für Sünden, sobald man auf die Absicht oder auf die Quelle sähe, aus der sie entständen, denn sie kämen nicht aus dem Glauben.

Alles, was aber nicht aus dem Glauben komme, sey Sünde (Röm. 14, 23.). Ist es denn Sünde — dies war ein Einwurf, welchen ihm Julianus machte — wenn ein Heide einen Nackenden kleidet, die Wunden eines Kranken verbindet, zu einem falschen Zeugnisse nicht durch die Tortur gebracht werden kann? u. s. w. Die Handlung an sich (die Materie der Handlung) einen Nackenden zu kleiden, ist keine Sünde, antwortete Augustinus, aber da sie nicht aus dem Glauben kommt, ist sie in dieser Hinsicht (also in Rücksicht der Form) Sünde. Der Heide verrichtet gute Werke auf eine schlechte Art, und ein schlechter Baum kann keine guten Früchte bringen u. s. w. Auch können Tugenden, die dem Menschen zur Erlangung der Seligkeit nicht nutzen, keine wahren Tugenden seyn. C. Jul. IV. 3. „Was könnten wir Gutes thun, wenn wir nicht lieben? Oder wie thun wir das Gute nicht, wenn wir lieben? — Wo keine Liebe ist, wird kein gutes Werk angerechnet und es wird nicht einmal mit Recht ein gutes Werk genannt, weil Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist. Der Glaube wirkt aber durch die Liebe.“ De grat. Chr. 26. Ja Augustinus erlaubte sich so gar die harte, aber nicht inconsequente Behauptung, daß der Ungläubige, der die sittlichen Gesetze (der Materie nach) noch so sehr erfülle, verdammt, der Gläubige aber, der sie weniger beobachte (moribus inferior), selig werde; dagegen aber gab er unter zweien Gläubigen demjenigen, der die Vorschriften des Sittengesetzes am mehrsten erfülle, den Vorzug. C. duas epp. Pelagg. III. 5.

ſtreiten. In ſeinem Buche de natura (Aug. de nat. et gr. 7.) ſagte er: „Wir reden bloß von der Möglichkeit. Ich wiederhole es noch einmal, ich ſage, daß der Menſch ohne Sünde ſeyn könne. Was ſagſt du? daß der Menſch nicht ohne Sünde ſeyn könne? Ich ſage nicht, daß der Menſch ohne Sünde ſey, und du ſagſt nicht, daß der Menſch nicht ohne Sünde ſey; über das Können und Nicht-Können, nicht über das Seyn und Nicht-Seyn ſtreiten wir.“ Gern gab Pelagius zu, daß großes und langes Beſtreben dazu gehöre, die Sitten zu verändern, und jede Tugend in ſich auszubilden. Epist. ad Demetr. c. 27. Er vergaß auch nicht des Beiſtandes des heiligen Geiſtes zu erwähnen, wenn er die Demetrias ermahnte, dem Teufel zu widerſtehen. C. 29. Ja er ſagt im 31ſten Capitel ausdrücklich, man ſolle nicht, ſo lange man noch in dieſem Körper ſey, glauben, die Vollkommenheit erreicht zu haben; ſo werde man am beſten zu derſelben gelangen. Nicht vorwärts gehen ſey ſchon rückwärts gehen. — Dieſen Satz, der Menſch könne ohne Sünde ſeyn und Gottes Gebote halten, wenn er wolle, erkannte Pelagius auch auf der Synode zu Diospolis für den ſeinigen an. Zwar führt Auguſtinus in einem Briefe an den Biſchof Johannes von Jeruſalem (Epist. 179. N. 8.) eine Stelle an aus dem Buche des Pelagius de natura, worin dieſer den Abel als ein Beiſpiel eines Menſchen, der nicht geſündigt habe, anführt, wodurch er alſo über jene Behauptung vom bloßen Können hinaus zu gehen ſcheint. Man vergl. de Gestis Pel. 10. Ferner führt Pelagius in der epistola ad Demetriadem, namentlich Cap. 5., um zu zeigen, wie groß das Gute der Natur ſey, die ſchon vor dem Geſetze den Menſchen die Gerechtigkeit gelehrt habe, einen Abel, Noah, Abraham als ſolche an, welche den Willen Gottes vollkommen erfüllt haben, ſo wie in dem Buche de natura dieſe und andere, welche nicht allein nicht geſündigt, ſondern auch gerecht gelebt hätten.

nali schrieb, heraus gegeben hatte, einige Worte anführt, wird eben so stark der freie Wille des Menschen behauptet, als die Erbsünde geläugnet. „Wir werden fähig zum Guten und zum Bösen geboren, und so wie ohne Tugend also auch ohne Laster geschaffen u. s. w." Man vergleiche den Brief an die Demetrias. „In der Freiheit zum Guten und Bösen," heißt es daselbst im zweiten Capitel, „besteht der Vorzug der vernünftigen Seele, hierin die Ehre unserer Natur, ihre Würde. Daher erlangen die Besten Lob und Belohnung, und es würde in dem Beharrenden keine Tugend seyn, wenn er nicht zum Bösen hätte übergehen können." Im dritten Capitel: „Gott hat es zum Eigenthum des Menschen gemacht, zu seyn, was er will, damit er fähig zum Guten und Bösen von Natur (naturaliter) beides könnte, und seinen Willen zu einem von beiden lenkte. Das Vermögen Böses zu thun hat er uns nur dazu ertheilt, damit wir seinen Willen nach unserm Willen (voluntatem ejus ex nostra voluntate) vollbringen. Selbst, daß wir das Böse thun können, ist also etwas Gutes. Es macht, daß das Gute nicht gezwungen, sondern freiwillig geschieht." Im dreizehnten und vierzehnten Capitel: „Das ist allein gut, was wir ohne unsern Willen weder jemals finden noch verlieren: die geistigen Reichthümer, welche du dir allein ertheilen kannst. Diese können nur aus dir und in dir seyn." Und im neunzehnten Capitel: „Wir widersprechen dem Herrn, wenn wir sagen: es ist hart, es ist schwer, wir können nicht, wir sind Menschen, wir sind von hinfälligem Fleische umgeben. O blinder Unsinn! o unheilige Verwegenheit! Einer doppelten Unwissenheit klagen wir Gott an; daß er nicht zu wissen scheine, was er gemacht hat, nicht zu wissen, was er befohlen hat, gleichsam als ob er vergessend der menschlichen Schwäche, deren Urheber er selbst ist, dem Menschen Gesetze aufgelegt habe, die er nicht tragen könne." Hier folgert also Pelagius auf Kantische Weise

aus dem Sollen das Können. Noch genauer beschreibt uns Augustinus die Willensfreiheit, wie Pelagius sie annahm, in dem Buche de gratia Christi. Er führt, damit man ihn nicht beschuldige, er habe den Pelagius nicht verstanden oder seine Worte verdreht, im 4ten Capitel dessen eigene Worte aus dem Werke de libero arbitrio an. „Wir unterscheiden drei Stücke: das Können, das Wollen, das Seyn. Das Können setzen wir in die Natur, das Wollen in den freien Willen, das Seyn in die Ausübung. Das erste, das Können bezieht sich eigentlich auf Gott, der dies seinem Geschöpfe verliehen hat; die beiden andern Stücke, das Wollen und das Seyn" (Handeln) „müssen auf den Menschen bezogen werden, weil sie aus dem freien Willen fließen. In dem Willen und der guten Handlung besteht also das Lob des Menschen, ja so wohl des Menschen als auch Gottes, der zu dem Willen selbst und der That die Möglichkeit verliehen hat, und der selbst die Möglichkeit durch den Beistand seiner Gnade immer unterstützt. Daß aber der Mensch das Gute wollen und thun kann, ist allein Gottes. Es kann daher jenes allein seyn, wenn auch jene beiden Stücke nicht da gewesen sind; diese können aber ohne jenes nicht seyn. Daher hängt es von mir ab, so wenig einen guten Willen, als eine gute Handlung zu haben, auf keine Weise kann ich aber nicht haben die Möglichkeit des Guten; denn sie ist in mir, auch wenn ich sie nicht haben will, und die Natur gestattet hierin niemals Ruhe. Beispiele werden dies deutlicher machen. Daß wir mit den Augen sehen können, steht nicht bei uns; daß wir aber gut oder schlecht sehen, kommt auf uns an. Und damit ich im Allgemeinen Alles zusammen fasse, daß wir alles Gute thun, sagen, denken können, ist desjenigen der dies Können geschenkt hat, der dies Können unterstützt; daß wir aber gut handeln, reden, denken, ist das Unsrige, weil wir auch dies Alles zum Bösen anwenden können. Daher, was wegen eurer Chi-

ane (calumnia) oft zu wiederholen iſt, wenn wir ſagen, der Menſch könne ohne Sünde ſeyn, loben wir durch das Bekenntniß der empfangenen Möglichkeit Gott, der uns dies Können verliehen hat, und es iſt keine Veranlaſſung da, den Menſchen zu loben, wo nur die Sache Gottes verhandelt wird, denn es wird nicht von dem Wollen, auch nicht von dem Seyn, ſondern nur von dem, was ſeyn kann, geredet." Eine andere Stelle aus dieſem Buche führt Auguſtinus Cap. 18. an. „Wir haben die Möglichkeit zu Beidem von Gott eingepflanzt erhalten, gleichſam als eine, daß ich ſo ſage, fruchtbringende und fruchtbare Wurzel, welche nach dem Willen des Menſchen Verſchiedenes (diversa) zeugt und hervorbringt, und welche nach dem Willen des eigenen Anbauers entweder durch die Blüthe der Tugenden glänzen, oder durch die Dornen der Laſter Schrecken erregen kann." Man vergl. de nat. et gr. 47 ff., wo Auguſtinus ähnliche Behauptungen des Pelagius aus deſſen Schrift de natura anführt, und ſie, freilich auf eine nicht zutreffende Weiſe, zu widerlegen ſucht. Im Glaubensbekenntniſſe des Pelagius heißt es: „Wir ſagen, daß der Menſch immer ſo wohl ſündigen, als nicht ſündigen könne, damit wir immer eingeſtehen, daß wir einen freien Willen haben." — Cäleſtius äußerte ſich, ſo viel wir wiſſen, nicht ſo ausführlich wie Pelagius, über die Willensfreiheit des Menſchen; daß aber auch er ſie annahm, läßt ſich theils ſchon daher erwarten, weil er die Erbſünde läugnete, theils erklärte er ſelbſt in ſeinem Glaubensbekenntniſſe (de peccat. orig. 6.), die Sünde ſey nicht ein Verbrechen der Natur, ſondern des freien Willens (voluntatis), auch ward es auf der Synode zu Diospolis als ein Lehrſatz des Cäleſtius angeführt, es ſtehe in dem freien Willen eines Jeden, etwas zu thun oder nicht zu thun. Wie ſehr endlich Julianus die Freiheit des Willens behauptete, die er durch possibilitas peccandi et non peccandi (Op. imp. VI. 9.)

den bösen Willen des ersten Menschen zugezogen sey u. s. w. Gegen den Pelagius, der ihm die angeführte Stelle aus dem 18ten Cap. des 3ten Buchs de libero arbitrio vorhielt, um daraus seine Behauptung, daß der Mensch ohne Sünde seyn könne, zu rechtfertigen, wußte er sich nicht anders zu vertheidigen, als durch die wegen des Folgenden nicht ganz ungegründete Antwort, er habe hier von der Gnade geredet, durch welche man dem Bösen widerstehen könne. De nat. et gr. 67. Vergl. Retractt. I. 9. — Ferner sagte Augustinus in dem 246sten Briefe: „in allen Gesetzen, Ermahnungen, Belohnungen, Strafen u. s. w. bleibt keine Gerechtigkeit, wenn nicht der Wille die Ursache des Sündigens ist." In dem 9ten und 10ten Capitel des 5ten Buchs de civitate Dei, welches 415 geschrieben ist, sucht er die Freiheit des Willens mit dem Vorhersehen Gottes und den Gesetzen der Causalität in Uebereinstimmung zu bringen. — Aber auch in den Streitschriften gegen die Pelagianer ward Augustinus durch Einwürfe derselben, und durch die Streitigkeiten der Adrumetischen Mönche, welche, wenigstens zum Theil, durch seinen Brief an den damaligen Römischen Presbyter Sixtus (Epist. 194.), welcher in der Folge unter dem Namen Sixtus III. den Römischen Stuhl bestieg, entstanden waren, veranlaßt, das Schattenbild einer Freiheit, die keine Freiheit mehr ist, vertheidigen zu wollen. Gleich in der ersten Streitschrift gegen die Pelagianer sagt Augustinus nur, daß wir nicht omni ex parte die Gebote Gottes zu erfüllen im Stande sind, wenn wir nicht von Gott unterstützt werden, daß wir aber, um von Gott unterstützt zu werden, auch unsere eigenen Kräfte anwenden müssen. „Denn Gott wird adjutor noster genannt, und nur dem kann geholfen werden, welcher auch freiwillig (sponte) etwas unternimmt. Denn nicht wie in unempfindlichen Steinen (in lapidibus insensatis), oder wie bei denen, in deren Natur Gott Vernunft und Wil-

hängt daher von dem Menschen ab, ob er gut oder böse seyn will. Ein Mißbrauch der Freiheit mußte es daher den Pelagianern seyn, wenn der Mensch das Böse thut; denn er kann es ja vermeiden. Ja er kann auch, wie Pelagius dies auf der Synode zu Diospolis zugab, durch eigene Anstrengung und von der Gnade unterstützt, wieder gut werden, wenn er böse gewesen ist. Im 20sten Capitel des Briefes an die Demetrias sagt er: „Auch diejenigen, welche durch lange Gewohnheit zu sündigen das Gute der Natur gleichsam untergraben haben, können durch Buße wieder hergestellt werden." Doch hielt er es für schwerer, Laster, die man einmal angenommen, abzulegen, als sie gar nicht anzunehmen. (Eben daselbst).

Bei diesem Begriffe von der menschlichen Freiheit mußten die Pelagianer auf jene vom Augustinus und von dessen Anhängern in der Folge so oft angefochtene Behauptung kommen, daß der Mensch ohne Sünde seyn könne. Man vergleiche vorzüglich hierüber die dem *Cälestius* beigelegten so genannten Definitionen bei m Augustinus de perfectione justitiae hominis, in welchen der Satz, daß der Mensch ohne Sünde seyn könne, durch viele Argumentationen bewiesen zu werden versucht wird. Vorzüglich treffend ist es, wenn es in jenen Definitionen (C. 2.) heißt: Quaerendum est, quid est peccatum, naturale, an accidens. Si naturale, peccatum non est: si autem accidens est, et recedere potest, et quod recedere potest, vitari potest, et quod vitari potest, potest homo sine so esse quod vitari potest. Die Möglichkeit davon war nicht zu läugnen, so lange man den Begriff der menschlichen Freiheit fest hielt. Hat der Mensch das Vermögen, das Gute zu wollen und zu thun, so ist die Möglichkeit da, daß er es immer wollen und thun kann. Weiter wollte wenigstens Pelagius seiner eigenen Aeußerung nach auch nichts behaupten. Denn ob man in der Erfahrung Jemanden finde, der ohne Sünde sey, darüber begehrte er nicht zu

ſtreiten. In ſeinem Buche de natura (Aug. de nat. et gr. 7.) ſagte er: „Wir reden bloß von der Möglichkeit. Ich wiederhole es noch einmal, ich ſage, daß der Menſch ohne Sünde ſeyn könne. Was ſagſt du? daß der Menſch nicht ohne Sünde ſeyn könne? Ich ſage nicht, daß der Menſch ohne Sünde ſey, und du ſagſt nicht, daß der Menſch nicht ohne Sünde ſey; über das Können und Nicht-Können, nicht über das Seyn und Nicht-Seyn ſtreiten wir.“ Gern gab Pelagius zu, daß großes und langes Beſtreben dazu gehöre, die Sitten zu verändern, und jede Tugend in ſich auszubilden. Epist. ad Demetr. c. 27. Er vergaß auch nicht des Beiſtandes des heiligen Geiſtes zu erwähnen, wenn er die Demetrias ermahnte, dem Teufel zu widerſtehen. C. 29. Ja er ſagt im 31ſten Capitel ausdrücklich, man ſolle nicht, ſo lange man noch in dieſem Körper ſey, glauben, die Vollkommenheit erreicht zu haben; ſo werde man am beſten zu derſelben gelangen. Nicht vorwärts gehen ſey ſchon rückwärts gehen. — Dieſen Satz, der Menſch könne ohne Sünde ſeyn und Gottes Gebote halten, wenn er wolle, erkannte Pelagius auch auf der Synode zu Diospolis für den ſeinigen an. Zwar führt Auguſtinus in einem Briefe an den Biſchof Johannes von Jeruſalem (Epist. 179. N. 8.) eine Stelle an aus dem Buche des Pelagius de natura, worin dieſer den Abel als ein Beiſpiel eines Menſchen, der nicht geſündigt habe, anführt, wodurch er alſo über jene Behauptung vom bloßen Können hinaus zu gehen ſcheint. Man vergl. de Gestis Pel. 10. Ferner führt Pelagius in der epistola ad Demetriadem, namentlich Cap. 5., um zu zeigen, wie groß das Gute der Natur ſey, die ſchon vor dem Geſetze den Menſchen die Gerechtigkeit gelehrt habe, einen Abel, Noah, Abraham als ſolche an, welche den Willen Gottes vollkommen erfüllt haben, ſo wie in dem Buche de natura dieſe und andere, welche nicht allein nicht geſündigt, ſondern auch gerecht gelebt hätten.

De nat. et gr. 36. Allein dies konnte er von ihnen sagen, er konnte sie Gerechte, Heilige nennen, ohne dies in dem strengen Sinne zu nehmen, daß nie eine sündhafte Neigung bei ihnen Statt gefunden habe. Wird doch auch in der Bibel nach einem populären Sprachgebrauche Vollkommenheit von den Menschen gefordert, und sagt doch Johannes: wer aus Gott geboren ist sündiget nicht. Auf Aussprüche dieser Art beriefen sich die Pelagianer, wie wir so wohl aus Augustin's Streitschriften, als auch aus dem ersten Buche des Hieronymischen Dialogs contra Pelagianos sehen. Auch werden jene frommen Leute des alten Testaments nach biblischem Sprachgebrauche Gerechte genannt, wogegen Augustinus nichts einwenden konnte. De nat. et gr. 38. Und auf diesen biblischen Sprachgebrauch bezog sich Pelagius selbst ausdrücklich so wohl in jener Stelle des Briefes an die Demetrias, als auch auf der Synode zu Diospolis in der Antwort auf die Klage, er lehre, daß der Mensch ohne Sünde seyn könne. Man vergl. Aug. de nat. et gr. c. 36. Zugeben wollte Pelagius es immer, daß in der Wirklichkeit der Erfahrung keiner gefunden werde, der ohne Sünde sey. Dies konnte aber seiner Definition — wie er selbst sagt (c. 42.) — keinen Eintrag thun, da nicht davon die Rede war, was der Mensch sey, sondern was er seyn könne. Ungerecht war also der Vorwurf, den Augustinus (de dono persev. 5.) den Pelagianern macht, als behaupteten sie, hominem justum in hac vita nullum habere omnino peccatum. Von der abstracten Möglichkeit, nicht aber von der Wirklichkeit der Erfahrung redeten sie.

Der Pelagianischen Lehre von der Willensfreiheit des Menschen war die Augustinische schnurstracks entgegen gesetzt. Die Erbsünde bestand ja dem Augustinus als moralische Strafe vorzüglich in dem Unvermögen das Gute zu wollen und zu thun. Mithin enthält ja die Behauptung der Erbsünde im Augustinischen Sinne zu-

gleich die Aufhebung der Willensfreiheit des Menschen. „Die Freiheit wäre nicht verloren worden (periisset), wenn der Wille gut geblieben wäre. Weil aber der Wille gesündigt hat, so ist dem Sündigenden gefolgt die harte Nothwendigkeit Sünde zu haben (dura necessitas peccatum habendi), bis einst die Schwäche ganz geheilt und die freiwillige (voluntaria) und glückliche Nothwendigkeit eintritt niemals zu sündigen." De perf. just. hom. 4. Und kurz vorher: „Durch die Freiheit des Willens ist es geschehen, daß der Mensch ohne Sünde war; aber jetzt hat das Verderben, welches als Strafe gefolgt ist (poenalis vitiositas subsecuta), aus der Freiheit die Nothwendigkeit hervor gebracht. Nachdem der Wille durch das Verderben, in welches er gefallen, überwunden ist, fehlt der Natur die Freiheit. Durch die Größe der ersten Sünde haben wir den freien Willen, Gott zu lieben, verloren." Epist. 217. c. 5. „Mit dem freien Willen ist der Mensch so geschaffen worden, daß er konnte nicht sündigen, wenn er nicht wollte; nicht aber so, daß, wenn er wollte, er ungestraft sündigte. Wie ist es daher ein Wunder, wenn dadurch, daß der Mensch durch Uebertretung seine gute Natur veränderte, die Strafe folgte, daß er nicht mehr recht handeln konnte (non posse recte agere)?" Op. imp. VI. 12. „Es gibt eine nothwendige Sünde, von der sich zu enthalten man nicht die Freiheit hat, welche nicht allein Sünde, sondern auch Strafe der Sünde ist." VI. 59. „Nachdem jene große Freiheit" (nicht sündigen zu können) „verloren ist, so ist die Schwäche geblieben, die durch größere Gaben unterstützt werden muß." De corr. et gr. 12. „Die Freiheit nicht zu sündigen ist als Strafe der Sünde verloren gegangen." Op. imp. I. 104. „Anders sündigte die menschliche Natur, als sie noch die Freiheit hatte, sich von der Sünde zu enthalten, anders sündigt sie jetzt, nachdem die Freiheit verloren ist (perdita libertate). Jenes war nur Sünde, dieses ist auch Strafe

der Sünde." V. 28." Durch die Strafe der Sünde sündigt jeder wider seinen Willen (invitus)." IV. 100.

Wundern müßte man sich nun, wie, ungeachtet der angeführten und unzähliger andern Stellen, in welchen die sittliche Freiheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande, auf das bestimmteste und man möchte hinzu setzen, empörendste geläugnet wird, man gleichwohl den Augustinus die Freiheit des Willens noch habe können annehmen lassen, wenn dieser nicht selbst die Veranlassung dazu gegeben hätte. Bereits ist es bemerkt worden, daß er in den Büchern vom freien Willen, die er vor dem Anfange der Pelagianischen Streitigkeiten gegen die Manichäer schrieb, denselben gegen diese Häretiker in Schutz nahm. Im ersten Capitel des dritten Buchs hatte er noch die Behauptung aufgestellt, daß, wo eine Naturnothwendigkeit herrsche, keine Schuld angetroffen werden könne; und im achtzehnten Capitel daselbst hatte er noch gesagt: „Was auch den Willen bestimmen mag, wenn demselben nicht widerstanden werden kann, so wird ihm ohne Sünde nachgegeben; kann man aber demselben widerstehen, so gebe man ihm nicht nach, und es wird nicht gesündigt werden." Hier machte er also noch die Sünde vom freien Willen abhängig; auch redet er eben daselbst nur von einer Schwierigkeit (difficultas) das Gute auszuüben, die durch den Sündenfall Adam's entstanden sey. Aehnliche Behauptungen finden sich in andern Schriften Augustin's gegen die Manichäer. Im ersten Buche seiner Retractationen (Cap. 13. 15. 16.) führt er selbst mehrere Stellen aus jenen Schriften an, in welchen er die Sünde vom freien Willen abhängig macht, und sie für etwas Freiwilliges erklärt, sucht sich aber damit noch zu helfen, daß er behauptet, er habe in jenen Stellen die Sünde nur als Sünde definirt, nicht aber in so fern sie auch zugleich Strafe der Sünde sey. Die Erbsünde sey in der Hinsicht auch eine freiwillige (vuluntarium) Sünde zu nennen, weil sie durch

den bösen Willen des ersten Menschen zugezogen sey u. s. w. Gegen den Pelagius, der ihm die angeführte Stelle aus dem 18ten Cap. des 3ten Buchs de libero arbitrio vorhielt, um daraus seine Behauptung, daß der Mensch ohne Sünde seyn könne, zu rechtfertigen, wußte er sich nicht anders zu vertheidigen, als durch die wegen des Folgenden nicht ganz ungegründete Antwort, er habe hier von der Gnade geredet, durch welche man dem Bösen widerstehen könne. De nat. et gr. 67. Vergl. Retractt. I. 9. — Ferner sagte Augustinus in dem 246sten Briefe: „in allen Gesetzen, Ermahnungen, Belohnungen, Strafen u. s. w. bleibt keine Gerechtigkeit, wenn nicht der Wille die Ursache des Sündigens ist.“ In dem 9ten und 10ten Capitel des 5ten Buchs de civitate Dei, welches 415 geschrieben ist, sucht er die Freiheit des Willens mit dem Vorhersehen Gottes und den Gesetzen der Causalität in Uebereinstimmung zu bringen. — Aber auch in den Streitschriften gegen die Pelagianer ward Augustinus durch Einwürfe derselben, und durch die Streitigkeiten der Adrumetischen Mönche, welche, wenigstens zum Theil, durch seinen Brief an den damaligen Römischen Presbyter Sixtus (Epist. 194.), welcher in der Folge unter dem Namen Sixtus III. den Römischen Stuhl bestieg, entstanden waren, veranlaßt, das Schattenbild einer Freiheit, die keine Freiheit mehr ist, vertheidigen zu wollen. Gleich in der ersten Streitschrift gegen die Pelagianer sagt Augustinus nur, daß wir nicht omni ex parte die Gebote Gottes zu erfüllen im Stande sind, wenn wir nicht von Gott unterstützt werden, daß wir aber, um von Gott unterstützt zu werden, auch unsere eigenen Kräfte anwenden müssen. „Denn Gott wird adjutor noster genannt, und nur dem kann geholfen werden, welcher auch freiwillig (sponte) etwas unternimmt. Denn nicht wie in unempfindlichen Steinen (in lapidibus insensatis), oder wie bei denen, in deren Natur Gott Vernunft und Wil-

len nicht geschaffen hat, wirkt er unser Heil.“ De pecc. mer. II. 5. vergl. 2. Im 188sten Briefe Cap. 2. äußert Augustinus bei Widerlegung der Grundsätze, welche Pelagius im Briefe an die Demetrias aufgestellt hatte, wenn wegen des freien Willens etwas Weniges aus dem Menschen seyn sollte, so sey doch nicht Alles aus ihm. Im dritten Cap. des zweiten Buchs de nuptiis et concupiscentia sagt er gegen den Julianus: „Es ist nicht so, wie du sagst, du irrest dich, oder du suchst Andere zu hintergehen, wir läugnen den freien Willen nicht; aber, wenn euch der Sohn frei macht, sagt die Wahrheit, so seyd ihr recht frei.“ Auf ähnliche Art erklärte er sich in einer andern nicht gegen die Pelagianer gerichteten Schrift über den freien Willen. „Der Wille ist dann wahrhaft frei,“ heißt es de civ. Dei XIV. 11. „wenn er den Lastern und Sünden nicht dient. Ein solcher ist gegeben worden von Gott, und er kann, da er durch das eigene Verderben verloren ist, nur von dem wiedergegeben werden, von dem er konnte gegeben werden. Daher sagt die Wahrheit: wenn euch der Sohn frei macht, so seyd ihr recht frei.“ Man vergl. c. duas epp. Pelagg. I. 2. — „Der freie Wille wird um so freier seyn, je gesunder er ist, um desto gesunder aber, je mehr er der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade unterworfen ist. — Denn wie kann der frei seyn, welchen die Ungerechtigkeit (iniquitas) beherrscht?“ u. s. w. Epist. 157. C. 2. „Der freie Wille wird nicht aufgehoben durch die Gnade, sondern aufgerichtet (statuitur), weil die Gnade den Willen heilt, damit durch denselben die Gerechtigkeit frei geliebt werde.“ De spir et lit. 30. — Im 217ten Brief Cap. 5. sagt er sogar: „Wir wissen, daß diejenigen, welche mit eigenem Herzen glauben an den Herrn, dies mit eigenem und freiem Willen thun (sua id facere voluntate ac libero arbitrio).“ — In seinem Buche de gratia et libero arbitrio sucht er gegen einige Adrumetische Mönche, welche durch seine Lehre

Folge, viel zu Gute thaten, völlig zu entkräften, ist bereits oben bemerkt worden. Da nach seiner Theorie durch die Taufe nicht die concupiscentia selbst aufgehoben, sondern nur die Zurechnung derselben getilgt wird, so mußte es ihm begreiflich seyn, daß der durch die sinnliche Lust erzeugte Mensch die verderbte Beschaffenheit seiner Erzeuger hat, deren Schuld auch bei ihm erst durch die Wiedergeburt getilgt werde. Diese seiner übrigen Theorie gemäße und von seinem Standpuncte aus richtige Ansicht stellt er namentlich auch im 194sten Briefe auf. Sie berührt er ferner de pecc. mer. II. 27., wo es heißt: „Erneuerte Aeltern (innovati parentes) zeugen nicht fleischlich aus den Erstlingen der Neuheit (ex primitiis novitatis), sondern aus dem Uebriggebliebenen des Alten (ex reliquiis vetustatis)." Wiedergeborne Aeltern, sagt Augustinus de nupt et conc. I. 18., zeugen nicht als Söhne Gottes, sondern als Kinder der Welt. Gleichwohl gesteht er häufig, was man bei seinem Standpuncte nicht hätte erwarten sollen, daß es etwas Wunderbares sey, daß auch die Kinder getaufter Aeltern mit der Erbsünde geboren würden, obgleich die Aeltern wiedergeboren worden, und ihnen die Erbsünde erlassen sey, und gibt sich viele Mühe, dies durch Beispiele aus der Sinnenwelt, vorzüglich durch das Beispiel des wilden Oelbaums, der durch den Samen des guten Oelbaums entstehe, begreiflich zu machen. Ja er glaubt, daß Gott dies Beispiel eben deshalb in die Natur gelegt habe, damit wir uns von der Möglichkeit dieser Fortpflanzung der Erbsünde überzeugen können. Er erklärt sich hierüber weitläufig im 19ten Capitel des ersten Buchs de nuptiis et concupiscentia: „Daß dasjenige, was den Aeltern erlassen ist, auf die Nachkommenschaft übergeht, geschieht freilich auf eine wunderbare Weise, geschieht aber dennoch. Damit dies Unsichtbare und den Ungläubigen Unglaubliche, aber doch Wahre ein sichtbares Beispiel habe, hat dies die göttliche Vorse-

sung bei einigen Gestauden veranstaltet. Denn warum sollten wir nicht glauben, daß eben deswegen die Einrichtung gemacht worden ist, daß der wilde Oelbaum aus dem zahmen Oelbaum entstehet? Sollte man nicht vermuthen dürfen, daß der Schöpfer durch eine Sache, die er zum Gebrauche des Menschen schuf, zugleich etwas habe aufstellen wollen, was dem menschlichen Geschlechte auch als Beispiel Nutzen brächte? Wunderbar ist es also zwar, wir gestehen es, daß diejenigen, welche durch die Gnade von den Fesseln der Sünde befreit sind, doch solche zeugen, welche von eben denselben Banden umstrickt sind, und welche auf gleiche Art befreit werden müssen. Wer würde aber glauben, daß der Keim des wilden Oelbaums auch in dem Samen des guten Oelbaums verborgen wäre, wenn es nicht durch die Erfahrung bewiesen würde? Wie nun aus den Samen des wilden Oelbaums der wilde Oelbaum hervor gebracht wird, und aus dem Samen des guten Oelbaums gleichfalls ein wilder Oelbaum, obgleich zwischen dem guten und wilden Oelbaum ein großer Unterschied Statt findet; so wird auch so wohl aus dem Fleische des Sünders, als auch aus dem Fleische des Gerechten ein Sünder gezeugt, obgleich zwischen dem Sünder und dem Gerechten ein großer Unterschied Statt findet. Es wird aber kein Sünder der That und kein neuer dem Ursprunge, sondern der alte der Zurechnung nach gezeugt; der Mensch von dem Schöpfer, der Gefangene von dem Betrieger, der eines Erlösers bedarf. Es ist aber die Frage, wie die Gefangenschaft der Nachkommenschaft von schon erlös'ten Aeltern herrühren kann? Weil die Untersuchung hierüber aber nicht leicht ist, dies auch durch Worte nicht leicht erklärt wird, so wird es von den Ungläubigen nicht geglaubt, gleichsam als wenn auch dasjenige, was wir über den wilden und guten Oelbaum gesagt haben, sie seyen sich der Art nach unähnlich, dem Keime nach ähnlich, leicht eingesehen und erklärt wer-

den könnte. Aber dies kann gesehen werden von dem, der den Versuch anstellen will; es sey daher ein Beispiel, warum auch das geglaubt werden soll, was nicht gesehen werden kann." Dieses Beispiel hatte Augustinus sehr lieb gewonnen, er kommt darauf noch einmal II. 34. zurück und fügt daselbst hinzu: „Die Nachkommenschaft der Wiedergebornen, da sie nicht durch eine geistige, sondern durch eine sinnliche Begierde fortgepflanzt wird, gleichsam als ein wilder Oelbaum unsers Geschlechts aus jenem guten Oelbaum, nimmt auf diese Weise die Zurechnung durch die Geburt an, so daß sie von jenem Verderben (ab illa peste) nur durch die Wiedergeburt befreit werden kann." Man vergl. hiermit den schon angeführten 194sten Brief Cap. 10. und mehrere Stellen im 6ten Buche c. Julianum. Auch führt Augustinus den wilden Weinstock (labrusca), der doch aus dem Samen des guten Weinstocks entstehe, diesem aber noch unähnlicher sey als der wilde Oelbaum dem guten, als Beispiel an, wie sich aus dem Guten das Schlechte fortpflanzen könne. C. Jul. VI. 7.

Eine andere Instanz gegen die Fortpflanzung der Sünde durch die sinnliche Lust bei der Zeugung und die Unterwerfung unter den Teufel durch die Geburt ward dem Augustinus von den Pelagianern daher gemacht, weil dann die Ehe etwas Böses, und dieselbe, so wie der aus ihr gezeugte Mensch, ein Werk des Teufels seyn müsse. Um diesen Vorwurf von sich abzulehnen, schrieb er sein erstes Buch de nuptiis et concupiscentia. Er suchte in demselben zu zeigen, daß die Ehe als Ehe nicht etwas Böses, sondern etwas Gutes und eine Einrichtung Gottes sey, daß aber deswegen die sinnliche Lust, deren sich die Eheleute, wenn sie mäßig wären, nur zu einem guten Zwecke, nämlich zur Zeugung der Kinder bedienten, nicht aufhöre etwas Böses zu seyn. „Die neuen Ketzer," so beginnt das erste Capitel, „welche behaupten, daß die Kinder, welche fleischlich geboren werden, die Taufe

Christi (medicinam Christi), wodurch die Sünden geheilt werden, nicht nöthig haben, beschuldigen uns ganz ungerechter Weise, daß wir den Ehestand und die von Gott gemachte Einrichtung der Zeugung durch beiderlei Geschlechter für verdammlich erklären. Die Ursache dieser Beschuldigung ist, weil wir behaupten, daß die auf diese Art erzeugten Kinder die Erbsünde an sich tragen, von welcher der Apostel sagt: durch einen Menschen u. s. w., und weil wir sagen, daß alle Kinder, von welchen Aeltern sie auch gezeugt seyn mögen, in der Gewalt des Teufels bleiben, wenn sie nicht in Christo wiedergeboren und durch seine Gnade aus der Gewalt der Finsterniß befreit, in sein Reich versetzt werden. Weil wir dies sagen, was der ältesten und zuverlässigsten Glaubensregel der katholischen Kirche gemäß ist, so machen jene Vertheidiger eines neuen und unrichtigen Glaubenssatzes, welche behaupten, daß in den kleinen Kindern keine Sünde sey, die durch das Bad der Wiedergeburt abgewaschen werde, uns den gottlosen oder unverständigen Vorwurf, als wenn wir den Ehestand verdammen, und behaupten, daß das Werk Gottes, das heißt der Mensch, welcher aus jenem geboren wird, ein Werk des Teufels sey. Sie bedenken aber nicht, daß man dem Guten, welches der Ehestand hat, die Erbsünde nicht zuschreiben darf, ob diese gleich durch die Ehe fortgepflanzt wird; so wie man das Uebel des Ehebruchs und der Hurerei nicht durch das natürliche Gute, welches aus ihnen entsteht, entschuldigen kann. Denn so wie die Sünde immer ein Werk des Teufels bleibt, die Kinder mögen sie nun von daher oder von dorther an sich nehmen; so bleibt auch der Mensch ein Geschöpf Gottes, er mag nun so oder anders entstehen. Die Absicht gegenwärtiger Schrift geht also dahin, den Unterschied zwischen dem Uebel der sinnlichen Lust, die dem Menschen, der durch sie geboren wird, die Erbsünde zuzieht, und zwischen dem Guten des Ehestandes näher zu bestimmen." Dies thut denn

Augustinus auch ausführlich genug. Er unterscheidet die bona nuptialia, die ihm wesentliche Güter des Ehestandes waren, von der concupiscentia, die er nicht zum Wesen des Ehestandes rechnete, die aber als ein Uebel, welches sich von dem ersten Sündenfalle herschreibe, geduldet und zum Guten, das heißt zur Zeugung von Kindern, die durch die Taufe wiedergeboren würden, angewandt werden sollte. Zu den bonis nuptialibus rechnete er proles, fides (eheliche Treue) und sacramentum, durch welches letztere die Ehe den Charakter der Unauflösbarkeit erhalte. C. 17. — „Nicht durch das Gute in der Ehe erhält der Teufel Macht über die Kinder, sondern durch das Uebel der sinnlichen Lust, dessen sich zwar die Ehe gut bedient, aber dennoch schämen muß." C. 22. Hiermit ist zu vergleichen de pecc. orig. 33. 34. 37. de gen. ad lit. IX. 7., so wie mehrere Stellen im dritten und fünften Buche contra Julianum.

Ueberhaupt entfernten sich, wie sich erwarten läßt, die Pelagianer in ihrer Ansicht von der concupiscentia, durchaus von der Augustinischen. Sie konnten nicht begreifen, wie Augustinus sie ein Uebel nennen könne. Die libido sexuum, sagte Julianus (Op. imp IV. 43.), ist von Gott geschaffen, die Bewegung der Geschlechtstheile, das heißt, die Männlichkeit (virilitas) selbst ist von Gott eingerichtet (c. duas epp. Pelagg. I. 15.). Hierauf erwiederte Augustinus seinem Systeme zu Folge: Gott hat sie so eingerichtet, daß man sich nicht darüber zu schämen hatte. Denn es war nicht billig, daß sein Geschöpf sich über das Werk des Schöpfers schämte; aber der Ungehorsam der Glieder ward zur gerechten Strafe den ersten ungehorsamen Menschen gegeben, worüber sie sich schämten, als sie mit Feigenblättern die Schamtheile bedeckten, worüber sie sich zuvor nicht zu schämen hatten. Nirgends spricht sich aber die entgegen gesetzte Ansicht von beiden Theilen bestimmter aus, als c. Jul. III. 21. Hier sagt Julianus: „Wer das Maß der natürlichen Lust (con-

(concupiscentiae naturalis) hält, gebraucht das Gute auf eine gute Weise; wer das Maß nicht hält, gebraucht das Gute auf eine schlechte Weise, wer aber selbst das Maß aus Liebe zur heiligen Jungfrauschaft verachtet hat, bedient sich des Guten noch besser, denn im Vertrauen zu seinem Heil und seiner Stärke hat er die Hülfsmittel (remedia) verachtet, um desto glorreichere Kämpfe bestehen zu können." Julianus erklärte also die concupiscentia immer für etwas Gutes. Dagegen sagt Augustinus: „Wer das Maß der fleischlichen Begierde (concupiscentiae carnalis) hält, gebraucht ein Uebel auf eine gute Weise; wer das Maß nicht hält, gebraucht ein Uebel auf eine schlechte Weise; wer aber auch selbst das Maß aus Liebe zu der heiligen Jungfrauschaft verachtet hat, der bedient sich nicht eines Uebels auf eine bessere Weise, denn im Vertrauen auf die göttliche Unterstützung und Gnade (munera) hat er die schwachen Hülfsmittel verachtet, um desto ruhmwürdigere Kämpfe bestehen zu können." Hier argumentirt auch Augustinus aus dem Ausdrucke remedia sophistisch gegen den Julianus, um ihn aus seinem eigenen Raisonnement zu widerlegen. Ein remedium könne ja nicht gegen etwas Gutes, sondern nur gegen ein Uebel gebraucht werden. Dies konnte nur beweisen, daß der Ausdruck remedia unrichtig gewählt sey, oder höchstens, daß Julianus mit Unrecht der gänzlichen Enthaltsamkeit einen Werth beilege, nicht aber, daß er in der Behauptung, die concupiscentia sey an sich etwas Gutes, Unrecht habe. Noch sophistischer wird aber Augustinus im Opere imperfecto IV. 53. gegen den Julianus, der Christo deshalb, weil er einen wirklichen Körper gehabt, auch die concupiscentia nicht absprechen wollte. Augustinus suche hieraus durch mehrere Argumentationen die Folge zu ziehen, daß Christus in dem Maße, als er seine Begierden mehr als andere Menschen beherrscht habe, auch wollüstiger als andere gewesen seyn müsse u. s. w.

Auch daraus, daß Julianus zugab, man müsse der sinnlichen Lust widerstehen und gegen sie kämpfen, folgerte Augustinus, daß sie ein Uebel sey. „Kein Kampf ist ohne ein Uebel. Denn wenn gekämpft wird, so kämpft entweder das Gute und das Böse, oder das Böse und Böse; oder wenn zwei Güter unter sich kämpfen, so ist selbst der Kampf ein großes Uebel.“ C. Jul. V. 7. „Zwei Güter, welche von Gott dem Vater sind, können mit einander nicht kämpfen, es kämpfen aber mit einander die continentia und concupiscentia“ u. s. w. IV. 13. Imgleichen stellte Augustinus dem Julianus den Syllogismus entgegen. Kein Werk Gottes ist Gegenstand der Scham, nun ist aber die concupiscentia ein Gegenstand der Scham, also ist sie kein Werk Gottes. De nupt. et conc. II. 9. Den minor suchte er aber auch dadurch zu beweisen, weil selbst der erlaubte Gebrauch der concupiscentia bei keuschen Ehegatten mit Scham verbunden sey. C. duas epp. Pelagg. I. 16. Man vergl. Norissii Vindiciae Augustinianae S. 19. ff. — Julianus dagegen suchte auch darin für seine Behauptung, daß die concupiscentia nichts Böses sey, ein Argument, weil diese dem Abraham und der Sara zum Geschenk gegeben worden, als ihre Glieder schon vor Alter erstorben gewesen (Röm. 4, 19). Was Gott aber zuweilen zum Geschenk verleihe, könne nicht zum Werke des Teufels gehören. Hierauf erwiederte Augustinus, aus dieser Behauptung würde folgen, daß, wenn Gott einen Hinkenden vom Tode erwecke, auch das Hinken als ein Geschenk Gottes müsse betrachtet werden. Die Kraft der Glieder sey von Gott so wieder hergestellt worden, wie die Beschaffenheit des Leibes dieses Todes es mit sich gebracht, nicht aber so, daß, wie es vor der Sünde Adam's der Fall gewesen, sie ohne das Gesetz in den Gliedern Kinder erzeugen konnten. C. Jul. III. 11. Ferner wollte Julianus daraus, daß ja eben die concupiscentia (im weitern Sinne) die Ursache der ersten Sünde

gewesen sey, und sie also schon im Paradiese vor der Sünde Statt gefunden habe, folgern, daß auch jetzt die concupiscentia an sich nichts Böses seyn könne. Op. imp. I. 71. Um dieser Folgerung auszuweichen, bemerkte Augustinus, daß bei der Sünde des ersten Menschen der böse Wille voran gegangen, und dann erst die concupiscentia gefolgt sey, daß man also jenen als den Hervorbringer von dieser anzusehen habe. „Es ging voraus der böse Wille, wodurch man der trüglichen Schlange glaubte, und es folgte die böse sinnliche Lust, wodurch man nach der unerlaubten Speise trachtete. Und deshalb, obgleich beides böse war, zog doch der Wille die Begierde, nicht die Begierde den Willen nach sich, sie ging nicht dem Willen voran, widerstand demselben auch nicht.

Den Pelagianern wollte es ferner gar nicht in den Sinn, wie ein Geschöpf Gottes, wofür doch Augustinus das neugeborne Kind hielt, einer andern Macht als der Macht Gottes unterworfen seyn, wie also der neugeborne Mensch dem Teufel unterworfen seyn könne. Vorzüglich ergießt Julianus hierüber häufig seinen Spott: Nach Augustinus Lehre, sagte er, werden die Menschen von Gott erschaffen, damit sie von dem Teufel rechtmäßig besessen werden (c. Jul. III. 9.), Gott und der Teufel haben ein Bündniß unter sich gemacht, so daß alles, was geboren wird, der Teufel, und alles, was getauft wird, Gott sich zueignet u. s. w. (VI. 9.). Augustinus sucht sich gegen Einwürfe dieser Art an mehrern Stellen zu vertheidigen, und zu erklären, wie der Mensch ein Geschöpf Gottes seyn, und doch dem Teufel unterworfen seyn könne. „Die menschliche Natur" heißt es de nupt. et conc. II. 23. „wird nicht ihrer selbst wegen, da sie als Werk Gottes etwas Lobenswürdiges ist, sondern des verdammlichen Verderbens wegen, wodurch sie verderbt ist, verdammt. Und darum wird sie auch dem verdammungswürdigen Teufel, als einem unreinen Geist,

Hypothese sehr hinneigte. Jener Einwurf wird vom Julianus dem Augustinus auf eine sehr beißende Weise gemacht (Op. imp. II. 178). „Du sagst" so redet er den Augustinus an, „die Sünde sey damals auf alle übergegangen, als alle Menschen, damit ich mich deiner Worte bediene, jener Einzige gewesen sind. Hiermit gibst du weiter nichts, als deine Gottlosigkeit zu erkennen, indem du glaubst, die Seelen würden eben so fortgepflanzt, wie die Körper, welchen Irrthum man schon an dem Tertullian und Manes verdammte. Er ist aber so schändlich, daß du dich selbst schämtest, dich zu demselben zu bekennen. Denn als wir dich in unserm Briefe an die Morgenländischen Bischöfe dieser Meinung beschuldigten, so suchtest du dich in dem Werke an den Bonifacius (contra duas epp. Pelagg. III. 10.) von dieser Anklage zu befreien. Du sagst da: Man beschuldigt mich, daß ich mit der Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung die Fortpflanzung der Seele durch Zeugung behaupte *); wo man das mag gelesen haben, weiß ich nicht. — Du willst nämlich diese Behauptung nicht abschwören. Ist das aber nicht offenbar — wodurch deine Unredlichkeit hervor geht — die profane Lehre von der Fortpflanzung der Seelen durch Zeugung, wenn du vorgibst, daß wir alle in Adam enthalten gewesen sind? Wenn du nicht glaubst, daß ein Theil der Seele in dem Samen enthalten sey, wie kannst du denn sagen, daß Adam alle Menschen in sich enthalten habe, da der Mensch aus Leib und Seele zugleich besteht?" So wie Augustinus in jenem Werke an den Bonifacius in Rücksicht des Ursprungs der Seele den Skeptiker macht, und sagt, daß er sich an die deutliche Belehrung der Schrift von einer Erbsünde, die durch das Bad der Wiederge-

*) Nos animarum traducem cum peccati traduce contueri, — so heißt es wörtlich in jenem Werke an den Bonifacius. Hier ist der Ausdruck etwas verändert.

nicht. „Was Gott schafft, und der Mensch zeugt" heißt es c. Jul. VI. 14. „ist gewiß etwas Gutes, in so fern es Mensch ist, aber deshalb nicht ohne ein Uebel, weil die Wiedergeburt allein von dem Uebel befreit, welches die Zeugung aus der ersten und großen Sünde fortpflanzt." „Der Teufel entzieht das, was ihm unterworfen ist, deswegen der Macht Gottes nicht; er selbst ist derselben unterworfen." VI. 19. „Der ganze Mensch, das heißt so wohl die Seele als der Körper, gehört nach seiner Substanz zu dem Rechte des Schöpfers, durch das Verderben aber, welches keine Substanz ist, ist er ein Eigenthum des Teufels; gleichwohl steht er unter der nämlichen Gewalt des Schöpfers, unter welche auch selbst der Teufel gestellt ist." III. 46. „Die Menschen sind ein Werk Gottes, in so fern sie Menschen sind, sie sind aber unter dem Teufel, in so fern sie Sünder sind, wenn sie nicht demselben durch Christum entrissen werden." C. duas epp. Pelagg. I. 18.

Den Pelagianern schien ferner die Augustinische Annahme der Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung mit der Annahme, daß auch die Seele durch Zeugung fortgepflanzt werde, in der genauesten Verbindung zu stehen. Die Fortpflanzung der Seele durch Zeugung war ihnen aber ohne Zweifel deshalb bedenklich, weil dadurch die Seele in den Kreis der Körperwelt hinab gezogen zu werden schien. Eine Folge, die Tertullian, der jene Hypothese in der Kirche zuerst aufstellte, auch geradezu anerkannte (Aug. Epist. 190. c. 4.)! Den Pelagianern mußte daher die Bemerkung, daß Augustin's Theorie von der Erbsünde auf den Traducianismus der Seele führe, als ein Einwurf gegen die Richtigkeit derselben erscheinen. Augustinus wollte aber den nothwendigen Zusammenhang zwischen der Annahme von der durch Zeugung fortgepflanzten Sünde Adam's, und der Fortpflanzung der Seele durch Zeugung nicht anerkennen, obgleich er sich, wie wir dies in der Folge sehen werden, zu dieser

nen Ursprung habe, fortgepflanzt werde. Im 166sten Briefe, der um's Jahr 415 geschrieben ist, fragt er den Hieronymus über den Ursprung der Seele um Rath. Die Uebernahme dieser Rolle des Skeptikers war unstreitig die klügste, welche Augustinus ergreifen konnte. Denn in der That befand er sich hier in einer schlimmen Verlegenheit. Behauptete er die Fortpflanzung der Seele durch Zeugung, so konnte er kaum dem Vorwurfe des Materialismus entgehen; gestand er zu, daß die Seele nicht durch Zeugung fortgepflanzt werde, so traf ihn die Argumentation des Pelagius, deren er selbst de pecc. mer. III. 3. und im 190sten Briefe Cap. 6. erwähnt: „Wenn die Seele nicht durch Zeugung fortgepflanzt wird, sondern allein das Fleisch die Sünde fortpflanzt, so verdient dasselbe allein Strafe. Denn es ist ungerecht, daß die heute geborne, nicht aus der Masse Adam's abstammende Seele, eine so alte fremde Sünde trägt; weil es auf keine Weise zugestanden wird, daß Gott, welcher eigene Sünden vergibt, eine einzige fremde zurechne."

Uebrigens war Augustinus, wie es auch seinem ganzen übrigen Systeme gemäß war, geneigt, für den eigentlichen Sitz der Sünde nicht so wohl den Körper, als vielmehr die Seele anzunehmen. „Die sündigende Seele (anima peccatrix)" sagt er de civ. Dei XIV. 3. „hat das Verderben des Fleisches hervor gebracht." Indessen ließ er bei der Wechselwirkung der Seele und des Körpers „aus dem Verderben des Fleisches einige Anreize zu Lastern und selbst Begierden" hervor gehen. Wäre der Körper bloß der Sitz der Sünde, so möchte man „den Teufel, der kein Fleisch hat," von der Sünde frei sprechen. Durch die Uebertretung des ersten Menschen ward aber so wohl der Körper als die Seele verunreinigt." Im Paradiese nahm zwar durch die Seele der Uebermuth (elatio) seinen Anfang, und daher die Geneigtheit das Gebot zu übertreten, weil von der Schlange gesagt worden ist, Eritis sicut Dii; aber der ganze

durt den Kleinen vergeben werde, halte, den Urſprung der Seele — eine ſehr dunkle Materie — dahin geſtellt ſeyn laſſe, und nur ſo viel behaupte, daß jede Annahme über den Urſprung der Seele, die jener deutlichen Belehrung entgegen ſtehe, falſch ſeyn müſſe; ſo ſagt er auch hier, es ſey eine der Schrift gemäße Behauptung, daß alle Menſchen zu der Zeit, da Adam ſündigte, in ihm, oder dieſer einzige geweſen ſeyen, ob aber nur dem Leibe nach, oder nach Leib und Seele, dies wiſſe er nicht, und er ſchäme ſich nicht ſeine Unwiſſenheit hierin zu bekennen. Man vergl. c. Jul. V. 15. Auch in andern Stellen ſpielt der ſonſt ſo dogmatiſche Auguſtinus in dieſer Hinſicht die Rolle des Skeptikers. „Damit beide ſo wohl die Seele als auch das Fleiſch zugleich beſtraft werden," ſagt er c. Jul. V. 4., „wird gewiß entweder beides verunreinigt durch den Menſchen fortgepflanzt," (Traducianismus) oder das eine wird in dem andern gleichſam als in einem verunreinigten Gefäße verdorben" (Creatianismus). „Was aber hiervon wahr ſey, möchte ich lieber lernen als lehren, damit ich nicht in Gefahr bin, etwas zu lehren, was ich nicht weiß." „Tadle" entgegnet er dem Julianus im Op. imp. IV. 104. „mein Zaudern über den Urſprung der Seelen, weil ich nicht wage zu lehren oder zu behaupten, was ich nicht weiß. Trage du vor über dieſe ſo dunkle Sache, was dir gefällt, wenn nur jene Meinung feſt und unerſchüttert bleibt, daß der Tod Aller die Schuld jenes Einzigen iſt, und daß in ihm Alle geſündiget haben." Auch im 190ſten Briefe erklärt er, daß über den Urſprung der Seele ihm manches zweifelhaft ſey; nie dürfe man aber, man möge darüber annehmen was man wolle, die Wahrheit in Zweifel ziehen, daß jeder Nachkomme Adam's von ſeiner Schuld und Strafe gefeſſelt und nur durch die Wiedergeburt durch Chriſtum davon befreiet werde. Im 164ſten Briefe C. 7. ſtellt er es als zweifelhaft dar, ob nicht die Erbſünde durch das Fleiſch, welches von Adam ſei-

poenitentia Adam's nicht aufgehoben worden; in Rücksicht der ewigen Strafe habe aber die poenitentia Adam's bewirkt, daß er zwar mit einer langen, aber nicht mit einer ewigen Strafe sey belegt worden. Denn Christus habe den Adam bei seiner Höllenfahrt aus der Hölle befreit. Op. imp. VI. 22. 30. Vergl. Epist. 164.

Auch gegen die übrigen nach Augustin's Behauptung durch die Sünde Adam's auf die Nachkommen übergegangenen Strafen derselben fehlt es nicht an treffenden Einwürfen. „Wie unsinnig ist schon die Behauptung," bemerkte Julianus (Op. imp. VI. 26.), „daß die Geburtsschmerzen Begleiter der Sünde sind, da sie sich doch offenbar mehr auf die Beschaffenheit der Geschlechter, als auf die Strafe gewisser Vergehungen beziehen, indem ja auch alle Thiere, die doch mit keiner Sünde befleckt sind, Geburtsschmerzen empfinden. Daraus erhellet offenbar, daß dasjenige kein Beweis für die Sünde seyn könne, was auch ohne Sünde Statt findet. Noch weit unsinniger ist das, was ihr nun vorbringt. Das Weib, sagt ihr, würde ohne Schmerzen Kinder gebären, wenn es nicht an der Sünde Theil hätte; und doch fügt ihr sogleich hinzu, diese Sünde, weshalb das Weib Schmerzen empfindet, wird nicht an der Gebärenden, sondern an dem Kinde gefunden. Denn die getauften Weiber, sagst du, welche befreit sind von der Sünde, werden wegen der Missethat der Kinder, welche sie gebären, mit den Beschwerden ihrer Fruchtbarkeit gezüchtigt. Nach dieser Meinung wird ja also die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung nicht von der Mutter auf das Kind, sondern von dem Kinde auf die Aeltern zurück geworfen. Denn wenn deswegen das getaufte Weib Schmerzen empfindet, weil an dem Kinde Missethaten gefunden werden; so fängt die Fortpflanzung an rückwärts zu gehen, nicht vorwärts. Du wirst einwenden: das Weib hat die Schmerzen nicht deshalb, weil das Kind Sünde hat, sondern darum, weil auch es, als es geboren wurde,

Mensch hat jene Sünde vollbracht (peccatum illud homo totus implevit). Damals entstand das Fleisch der Sünde, dessen Gebrechen nur durch die Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde geheilt werden (cujus vitia sanantur sola similitudine carnis peccati)." C. Jul. V. 4. — Daß die Pelagianer die Sünde in die Seele setzten, bedarf kaum noch bemerkt zu werden. Daher läßt auch Hieronymus im dialogo contra Pelagianos lib. III. 11. seinen Pelagianer Critobulus sagen: „So wie die Krankheit und Wunde am Körper ist, so befindet sich die Sünde an der Seele.

Daß Gott aber Sünde durch Sünde strafe, also durch die Strafe der Sünde dahin wirke, daß mehrere Sünden begangen würden, war den Pelagianern eine die Heiligkeit Gottes verletzende Behauptung, da Gott ja dadurch zum Urheber der Sünde gemacht werde. Pelagius selbst erklärte sich hierüber in seinem Buche de natura. Man sehe Augustinus de nat. et gr. 21. 22. Dieser sucht sich hier durch Anführung einiger biblischen, vorzüglich Paulinischen Stellen zu vertheidigen.

Gegen die Augustinische Annahme, daß außer der Sünde selbst auch die übrigen Strafen der Sünde Adam's auf die Nachkommen übergegangen seyen, wurden gleichfalls von den Pelagianern, vorzüglich von dem Julianus, wie man dies aus dem sechsten Buche des Operis imperfecti sieht, viele Einwendungen gemacht. Einige der treffendsten mögen hier ihre Stelle finden.

Gegen die Behauptung Augustin's, daß der leibliche Tod die Folge der Sünde Adam's sey, machte Julianus den scharfsinnigen Einwurf, daß nach der Meinung der Kirche dem Adam nach erfolgter Besserung sey vergeben worden, wie nun der leibliche Tod der Nachkommen Adam's eine Strafe der Sünde desselben hätte bleiben können? Um diesen Einwurf zu widerlegen, unterscheidet Augustinus die zeitliche und die ewige Strafe. Zur zeitlichen Strafe gehöre der Tod, und dieser sey durch die

poenitentia Adam's nicht aufgehoben worden; in Rücksicht der ewigen Strafe habe aber die poenitentia Adam's bewirkt, daß er zwar mit einer langen, aber nicht mit einer ewigen Strafe sey belegt worden. Denn Christus habe den Adam bei seiner Höllenfahrt aus der Hölle befreit. Op. imp. VI. 22. 30. Vergl. Epist. 164.

Auch gegen die übrigen nach Augustin's Behauptung durch die Sünde Adam's auf die Nachkommen übergegangenen Strafen derselben fehlt es nicht an treffenden Einwürfen. „Wie unsinnig ist schon die Behauptung," bemerkte Julianus (Op. imp. VI. 26.), „daß die Geburtsschmerzen Begleiter der Sünde sind, da sie sich doch offenbar mehr auf die Beschaffenheit der Geschlechter, als auf die Strafe gewisser Vergehungen beziehen, indem ja auch alle Thiere, die doch mit keiner Sünde befleckt sind, Geburtsschmerzen empfinden. Daraus erhellet offenbar, daß dasjenige kein Beweis für die Sünde seyn könne, was auch ohne Sünde Statt findet. Noch weit unsinniger ist das, was ihr nun vorbringt. Das Weib, sagt ihr, würde ohne Schmerzen Kinder gebären, wenn es nicht an der Sünde Theil hätte; und doch fügt ihr sogleich hinzu, diese Sünde, weshalb das Weib Schmerzen empfindet, wird nicht an der Gebärenden, sondern an dem Kinde gefunden. Denn die getauften Weiber, sagst du, welche befreit sind von der Sünde, werden wegen der Missethat der Kinder, welche sie gebären, mit den Beschwerden ihrer Fruchtbarkeit gezüchtigt. Nach dieser Meinung wird ja also die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung nicht von der Mutter auf das Kind, sondern von dem Kinde auf die Aeltern zurück geworfen. Denn wenn deswegen das getaufte Weib Schmerzen empfindet, weil an dem Kinde Missethaten gefunden werden; so fängt die Fortpflanzung an rückwärts zu gehen, nicht vorwärts. Du wirst einwenden: das Weib hat die Schmerzen nicht deshalb, weil das Kind Sünde hat, sondern darum, weil auch es, als es geboren wurde,

die Sünde mit auf die Welt gebracht hatte. Allein du selbst sagst ja, daß sie durch die Gnade von der Sünde befreit sey. Wenn also die Geburtsschmerzen Folgen der Sünde waren, so müßte die Wegschaffung der Sünde ein Heilmittel gegen Geburtsschmerzen gewesen seyn. Oder wenn diese Schmerzen ohne Sünde nicht Statt finden können, sie sich aber gleichwohl auch bei getauften Weibern finden, so sind diese auch nicht von der Sünde durch die Gnade befreiet worden, und die so sehr gepriesene Wirkung der Taufe (pompa baptismatis) ist verschwunden. Wenn aber in diesen Mysterien wirklich die Kraft ist, welche wir ihr zuschreiben, und durch sie alle Sünde weggenommen wird, und die Geburtsschmerzen gleichwohl mit der Fruchtbarkeit unzertrennlich verbunden sind, so rühren sie offenbar von der Natur, nicht von einer Schuld her.“ Dagegen erwiederte Augustinus, es sey noch zweifelhaft, ob auch die Thiere Geburtsschmerzen empfänden. Gesetzt aber den Fall, sie fühlten solche Schmerzen, so sey es schon eine Strafe für das Ebenbild Gottes, in gleiche Lage mit den Thieren versetzt zu werden. Auf den Einwurf, daß auch die getauften Weiber Geburtsschmerzen empfänden, antwortet Augustinus, die Strafe bleibe auch nach der Vergebung der Sünden, zur Uebung des Glaubens u. s. w.

Dieser von der Taufe entlehnte Einwurf gegen die Augustinische Erbsünde ward vom Julianus oft wiederholt, und vom Augustinus auf gleiche Weise beantwortet. Durch die Taufe, meinte Julianus, müßten alle Uebel aufhören, mithin auch die concupiscentia. Läugnete man dies, so müßte man annehmen, daß in den mysteriis Christi kein Heilungsmittel sey. — Augustinus erwiederte hierauf, daß der Getaufte wohl von allen Sünden frei sey, aber nicht von allen Uebeln, oder wie er sich deutlicher auszudrucken glaubte, er sey frei von der Zurechnung aller Uebel, aber nicht von allen Uebeln selbst. Bleibe doch die Verweslichkeit des Kör-

an einer andern Stelle sehr stark von der Ungerechtigkeit Gottes redet, welche aus der Augustiniſchen Erbſünde folge: man könne nicht die menſchlichen Begriffe von der Gerechtigkeit auf die Gottheit übertragen; je erhabener die göttliche Gerechtigkeit ſey, deſto mehr entferne ſie ſich von der menſchlichen. Op. imp. III. 23. 24. „Du" ſagt Auguſtinus an einer andern Stelle zum Julianus (I. 57.) „machſt vielmehr Gott zu einem Ungerechten, wenn du ſiehſt, daß die Kleinen unter der Sorge des Allmächtigen von einem ſchweren Joche des Elendes gedrückt werden (gravi jugo miseriae premi), und doch behaupteſt, daß ſie keine Sünde haben. Du klagſt dadurch zugleich Gott und die Kirche an. Gott, wenn ſie unverdienter Weiſe beſchweret und beſtraft werden (si gravantur et affliguntur immeriti); die Kirche aber, wenn ſie ausgeblaſen werden (exsufflantur) und doch von dem Rechte der teufliſchen Gewalt entfernt ſind." So wie alſo Julianus von der Gerechtigkeit Gottes auf das Nichtvorhandenſeyn einer Erbſünde ſchloß, ſo ſchloß Auguſtinus von der Gerechtigkeit Gottes und den vielfachen Uebeln, welche die Kleinen träfen, auf das Daſeyn der Erbſünde. Ohne letztere würde es ungerecht ſeyn, daß die Kinder mit ſolchem Elende belaſtet werden. III. 7. 68.

Der Widerſpruch ferner, welcher in dem Begriffe der Erbſünde liegt, ſo bald man, wie es recht iſt, bei der Sünde die Freiheit voraus ſetzt, und erſtere eine vorſetzliche Uebertretung der göttlichen Gebote nennt, entging den Pelagianern nicht. Dieſer Widerſpruch zwiſchen der Freiheit und einer Auguſtiniſchen Erbſünde, alſo zwiſchen der Freiheit und Nothwendigkeit, ward vom Pelagius in ſeinem Buche de natura in's Auge gefaßt. „Wie kann der Menſch gegen Gott für diejenige Sünde eine Schuld tragen, welche er nicht für die ſeinige erkannt hat? Es iſt aber nicht die ſeinige, wenn ſie nothwendig iſt, oder wenn ſie die ſeinige iſt, ſo iſt ſie freiwillig, und

alsdann kann sie vermieden werden." De nat. et gr. 30. „Wenn es wahr ist," sagte Julianus nach dem Opere imperfecto I. 48., „daß ohne den Willen keine Sünde Statt findet, daß weder Wille ohne Freiheit, noch Freiheit ohne Auswahl dessen, was uns gefällt, bestehen kann: wie sollte man Kindern Sünde zuschreiben können, die den Gebrauch der Vernunft nicht haben? Fehlt ihnen aber dieser, so haben sie nicht das Vermögen zu wählen, und daher keinen Willen, und deshalb auch keine Sünde." Was Augustinus, zuweilen noch mit Festhaltung des Schattens einer Freiheit, auf Argumentationen dieser Art hier und an andern Stellen z. B. Op. imp. IV. 93. 107. erwiedert, ist durchaus unzutreffend. Indessen könnte der Widerspruch zwischen der Erbsünde und der Freiheit eigentlich kein Einwurf für den Augustinus seyn, da nach seiner Theorie, so wie er sie im Pelagianischen Streite ausgebildet hatte, der Verlust der Freiheit durch den Fall Adam's mit zur Erbsünde gehörte, und einen wesentlichen Theil derselben ausmachte.

Auch bemerkten die Pelagianer, daß es keine natürliche Sünde geben könne, denn was natürlich sey, könne nicht Sünde genannt werden. Hierauf erwiederte Augustinus, ohne daß er den Einwurf selbst traf, es gäbe zwar keine natürliche Sünde, aber der Wille der Natur, vorzüglich der verdorbenen, woher wir von Natur Kinder des Zorns geworden seyen, sey nicht zureichend, um nicht zu sündigen, wenn er nicht unterstützt und gebessert werde durch die Gnade Gottes durch Jesum Christum. De perf. just. hom. 2. Ins besondere zeigte Julianus, daß auch deshalb kein naturale peccatum Statt finde, weil Gott der Urheber der Natur sey, und dieser nichts Böses hervor bringen könne. Was Augustinus, der selbst den Ausdruck naturale peccatum nicht ganz angemessen fand, hierauf nach seinen Voraussetzungen erwiederte, läßt sich nach dem bisher Gesagten von selbst erwarten. Op. imp. V. 63.

Charakteristisch und nicht ohne Scharfsinn ist das Raisonnement des Julianus, welches Mercator im commonitorio (Append. S. 115.) anführt. Dieser erzählt, Julianus habe während seines Aufenthalts zu Rom einfältige Christen gefragt, was die Erbsünde sey, etwas Gutes oder ein Uebel? Allerdings ein Uebel, habe man geantwortet. Hierauf habe er weiter gefragt, ob Gott der Urheber und Hervorbringer dieses Uebels sey? Mit nichten, habe man geantwortet. Dann habe er ferner gefragt, ob die Sünde eine Substanz oder Natur, oder ob sie ein Accidens sey? Wenn dann einfältige Christen mit der Antwort etwas gezögert hätten, habe er hinzu gefügt: die Sünde sey auf keine Weise Substanz oder Natur, weil sie, wenn sie dies sey, Gott zum Urheber oder Hervorbringer habe. Denn es sey keine Natur, welche Gott nicht geschaffen habe. Weil es aber ausgemacht sey, daß Gott nicht sey der Urheber des Uebels, so sey die Sünde, welche offenbar ein Uebel sey, keine Substanz oder Natur. Was aber keine Substanz sey, davon könne man mit keinem Rechte und Grunde glauben, daß es in eine Substanz oder Natur, welches der Mensch sey, übergehe. Und hieraus habe er gefolgert, daß mit Unrecht und thörichter Weise eine von Adam her durch Zeugung fortgepflanzte Sünde angenommen werde. In diesem Geiste war schon der Einwurf des Pelagius in seinem Buche de natura. „Vor allen Dingen, glaube ich, muß man fragen, was die Sünde ist? Ist sie irgend eine Substanz, oder ein Name, dem es an Substanz fehlt, durch welchen nicht eine Sache, nicht etwas Existirendes oder Körperliches, sondern die Verrichtung einer schlechten That ausgedruckt wird? Ich glaube, daß dies der Fall ist, und wenn dem also ist, wie konnte das die menschliche Natur schwächen oder verändern, was keine Substanz hat?" — Wie übrigens Augustinus der Pelagianischen Folgerung, daß nach seiner Theorie von der Erbsünde die Manichäische Lehre von einer bösen Natur des

Men-

Menschen sich ergäbe, und diese daher nur von einem bösen Urheber geschaffen seyn könne (c. Jul. III. 8.), dadurch auszuweichen suchte, daß er die Erbsünde nicht für die Substanz des Menschen, sondern für ein Accidens erklärte, haben wir bereits gesehen. Die Natur des Menschen als solche nahm er für etwas Gutes, diese sey von Gott und Gott sey nicht der Urheber des Bösen. „Wir klagen nicht die Natur es sey der Seele oder des Körpers an, welche Gott geschaffen hat, und welche durchaus gut ist, sondern wir sagen, daß sie durch den eigenen Willen verderbt sey, und ohne die Gnade Gottes nicht geheilt werden könne. — Die Natur des Menschen ist gut, und sie kann ohne ein Uebel seyn." De perf. just. hom. 6. „Die Natur der Menschen schafft Gott, nicht aber das Verderben, wodurch sie böse sind. — Er schafft sie, in so fern sie Menschen, nicht aber, in so fern sie böse sind." Op. imp. I. 114. Vgl. VI. 18. 19. „Der böse Wille ist nicht von Gott, dieser ist wider die Natur, welche von Gott ist." De civ. Dei V. 9. „Das Verderben (vitium) ist so sehr wider die Natur, daß es nicht anders als der Natur schaden kann." XI. 17. „Niemand ist von Natur, sondern jeder, welcher böse ist, ist durch das Verderben böse". XIV. 6. — Dagegen machte Augustinus den Pelagianern die freilich nicht gegründete Consequenz, daß sie durch ihre Annahme der Begierde des Fleisches vor dem Sündenfall Gott zum Urheber des Bösen machten, und daher in den Manichäismus verfallen müßten. Op. imp. VI. 14.

In dem bereits Angeführten sind nun zugleich sehr treffende Einwürfe gegen die Augustinische Lehre von der durch den Fall verlornen Freiheit des Menschen enthalten. Hat der Mensch kein liberum arbitrium, so findet keine Zurechnungsfähigkeit Statt, und im höchsten Grade ungerecht muß es von der Gottheit seyn, einen Menschen strafen zu wollen für etwas, was zu thun oder zu un-

terlassen nicht von ihm abhängt. „Sind die Menschen deshalb so," sagte daher auch Pelagius in seinem Buche de natura (Aug. de nat. et gr. 7.), „weil sie nicht anders seyn können, so haben sie keine Schuld." „Nicht mit der gelindesten Bestrafung dürfen die Sünden geahndet werden," sagt er eben daselbst (de nat. et gr. 12.), „wenn sie überhaupt nicht vermieden werden können." Dann hörte aber auch alle Tugend auf, und jede Ermahnung zur Lebensheiligkeit und Besserung ist, so bald der Mensch keinen freien Willen hat, völlig überflüssig, so wie die Gebote Gottes unnöthig sind. Dies ward vorzüglich von dem Pelagius selbst, in seinem Briefe an die Demetrias, namentlich im 8ten und 19ten Capitel, sehr gut aus einander gesetzt. Auch Julianus bemerkte in Rücksicht einer von Jesu gegebenen Ermahnung an die Juden, daß diese ganze Ermahnungsart keinen Sinn habe, wenn man die Willensfreiheit verwerfe. Op. imp. I. 88. Diesen Einwurf konnte Augustinus durchaus nicht befriedigend beantworten, denn der freie Wille, den er, durch Einwürfe dieser Art genöthigt, den Worten nach auf eine sophistische Weise zuweilen annahm, war, wie wir gesehen haben, kein freier Wille mehr, und Julianus konnte darüber zu spotten sich nicht enthalten, daß ein freier Wille nicht das Gute wollen könne. Die altitudo sapientiae Dei, so wie Stellen der Bibel, die er für seine Behauptung anführte, und auf seine Weise erklärte, mußten ihm auch hier oft aus der Verlegenheit helfen.

Auch machte Julianus die scharfsinnige Bemerkung, daß durch die schlechte Anwendung des freien Willens der freie Wille selbst nicht hätte verloren werden können. Denn der böse Wille sey ja ein Beweis der Freiheit. Wie hätte aber durch den Anfang der Wirkung die Möglichkeit der Wirkung selbst vernichtet werden können? u. s. w. Op. imp. VI. 11.

Wie empörend es aber die Pelagianer fanden, daß

Augustinus die Menschen schon wegen der Sünde Adam's von Gott ewig verdammt werden ließ, haben wir schon bei der Kindertaufe gesehen.

Dies sind einige der Einwürfe, womit die Pelagianer die Augustinische Theorie von der Erbsünde angriffen, gegen welche Augustinus sich nur mit Mühe rettete. Er betrug sich hier größten Theils vertheidigungsweise. Doch hin und wieder wagte er auch einen Angriff auf die der seinigen entgegen stehende Pelagianische Theorie. Wie er die Pelagianische Behauptung, die concupiscentia sey immer etwas Gutes, angriff, haben wir bereits gesehen. Ein paar andere Angriffe von seiner Seite, die zwar zum Theil schon angedeutet, aber ihrer ganzen Consequenz nach noch nicht vorgetragen sind, mögen hier ihre Stelle finden.

So sagte er: was haben denn die kleinen Kinder, wenn man keine Erbsünde annimmt, verschuldet, daß sie so schwach und unwissend geboren werden, da doch Adam mit so großen Vorzügen ausgerüstet erschaffen wurde? De pecc. mer. I. 36. „Da ihr die Erbsünde läugnet, so antwortet, weshalb eine so große Unschuld zuweilen blind, zuweilen taub geboren wird. — Wer kann es aber ertragen, daß, was den Geist selbst betrifft, das Bild Gottes, welches nach deiner Behauptung, Julianus, mit der Mitgabe der Unschuld geschmückt ist, thöricht zu Welt kommt, wenn keine Verschuldungen der Aeltern auf die Kinder übergehen? Wer aber sollte nicht wissen, daß diejenigen, welche man Narren (moriones) nennt, von Natur so thöricht sind, daß einige von ihnen den unvernünftigen Thieren gleich kommen?" C. Jul. III. 4. „Woher die Uebel in der Welt, mit welchen diejenigen geboren werden, die ihres freien Willens sich noch nicht bedienen? Woher die concupiscentia, der Streit zwischen dem Fleische und dem Geiste?" u. s. w. Op. imp. VI. 5. „Was hat das Bild Gottes verschuldet, daß es zur Behinderung nützlicher Kennt-

nisse mit einem verweslichen Körper beschwert wird, wenn es keine Erbsünde gibt?" Op. imp. III. 44. „Auch kann nicht gesagt werden, daß das Kind Uebel leide, damit seine Tugend geübt werde, da diese bei ihm ja noch nicht Statt findet." III. 49. „Nimmt man nicht an, daß so große und offenbare Uebel, mit welchen die Menschen geboren werden, aus dem durch die Sünde verdorbenen Ursprunge herzuleiten sind, so muß man die Manichäische Lehre von einer Natur des Bösen annehmen, durch deren Beimischung die Natur Gottes verdorben ist." V. 54. Auf Argumentationen dieser Art hätten die Pelagianer nun freilich sehr viel erwiedern können. Sie hätten alles das anführen können, womit die Theodicee der neuern Zeit gegen Einwürfe der Art die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes vertheidigt hat, sie hätten, da es hier nicht auf unerwiesene, wohl gar mit den sittlichen Forderungen der Vernunft und mit der Offenbarung streitende Hypothesen, sondern auf unläugbare Erfahrungen der Sinnenwelt ankam, sich hier mit viel größerem Rechte als Augustinus auf die altitudo sapientiae Dei berufen können. Man findet aber nicht, daß sie sich auf Widerlegung dieser Einwürfe eingelassen haben. Was Augustinus als Julianus Meinung in dieser Hinsicht Op. imp. VI. 27. anführt, ist durchaus unbedeutend.

Auch ex concessis machte Augustinus den Pelagianern den Einwurf: was hat das neugeborne Kind verschuldet, wenn es keine Erbsünde gibt, daß es, wenn es vor der Taufe stirbt, eurer eigenen Annahme zu Folge, von dem Himmelreich ausgeschlossen wird? Op. imp. I. 136. Hieraus folgte indessen nichts weiter als das Ungenügende der Pelagianischen Unterscheidung der salus von dem regno caelorum.

Augustinus machte ferner dem Julianus, der nur den ewigen Tod für eine Strafe der Sünde hielt, die Instanz: „Wenn nur der ewige, nicht auch der leibliche

Tod eine Strafe der Sünde ist, warum fürchtet denn die Natur, die du doch für unverdorben hältst, diesen letztern? Warum fürchtet das Kind, so bald es nur ein wenig aus den Jahren der Kindheit getreten ist, getödtet zu werden? Warum ist der Sinn nicht so wie zum Schlaf, auch geneigt zum Tode? Warum hat man eine hohe Meinung von denen, die den Tod nicht fürchten, und warum sind sie so selten? — Wenn also der Tod ohne Ursache gefürchtet wird, so ist die Furcht vor demselben selbst eine Strafe. Fürchtet aber die Seele natürlicher Weise die Trennung vom Körper, so ist der Tod eine Strafe, wenn gleich die göttliche Gnade ihn in eine Wohlthat verwandelt." Op. imp. II. 186.

Gegen den Julianus, der die Richtigkeit der Pelagianischen Erklärung der Freiheit, sie sey eine possibilitas boni et mali, auch durch die Bemerkung rechtfertigen wollte, daß die Tugend nicht etwas Freiwilliges seyn würde, wenn sie nothwendig wäre, daß sie aber den Charakter der Nothwendigkeit haben würde, wenn nicht die Möglichkeit des Gegentheils Statt fände, bemerkte Augustinus, Julianus habe hierbei an Gott zu denken vergessen, dessen Tugend um so nothwendiger sey, je weniger bei ihm die Möglichkeit eintrete, daß er sie nicht wollen könne. Op. imp. V. 61. — Wie unphilosophisch es war, bei der Gottheit von Tugend zu reden, von der man Heiligkeit prädicirt, bedarf keiner Erinnerung. — Auch machte Augustinus den Pelagianern die Consequenz, daß nach ihrer Definition von der Freiheit, Gott die Freiheit abgesprochen werden müsse, da bei ihm eine possibilitas mali nicht Statt finde, z. B. Op. imp. III. 120. Auch die Seligen müßten dann ihre Freiheit verlieren, denn auch sie könnten nicht sündigen VI. 10.; und doch sey diese ein höherer Grad der Freiheit zu nennen. De corr. et gr. 12. Op. imp. VI. 19. Eine Beantwortung dieser, so wie der vorhergehenden, Einwürfe von Seiten der Pelagianer, die nicht schwer hätte

seyn können, wobei aber auch die zwischen dem Theisten auf der einen, und den Pantheisten und Materialisten auf der andern Seite verhandelte Frage, ob und in welchem Sinne dem Absoluten Vernunft und Freiheit beigelegt werden müsse, hätte berührt werden müssen, findet man nicht.

Was übrigens jene Pelagianische Behauptung betrifft, der Mensch könne in diesem Leben ohne Sünde seyn, eine Behauptung, die sich ihrer abstracten Möglichkeit nach aus dem Begriffe der Freiheit ergab, und deren Wahrheit daher, so bald man eine moralische Freiheit zugab, nicht geläugnet werden konnte; so erklärte sich Augustinus de pecc. mer. II. 6., womit de spir. et lit. 5. 35. 37. zu vergleichen ist, so darüber, daß er die Möglichkeit, daß der Mensch ohne Sünde sey, wenn man gleich in der Wirklichkeit der Erfahrung keinen träfe, der ohne Sünde sey, in so fern zugab, als diese Möglichkeit durch die Gnade und den freien Willen bedingt sey. „Denjenigen, welche behaupten, daß der Mensch in diesem Leben ohne Sünde seyn könne, darf man nicht sogleich mit unbesonnener Verwegenheit widerstehen. Denn wenn wir das Seyn-Können läugnen, so thun wir so wohl dem freien Willen des Menschen, der dies wollend begehrt, als auch der Kraft oder Barmherzigkeit Gottes, der dies durch seinen Beistand bewirkt, Abbruch." Da Augustinus das Wohlverhalten des Menschen für ein göttliches Geschenk (donum divinum) hielt, so mußte er die Möglichkeit zugeben, daß Gott dem Menschen immer ein solches Geschenk verleihe, denn bei Gott, setzte er selbst hinzu, ist kein Ding unmöglich. Doch bemerkt er de pecc. mer. II. 20., daß der Mensch immer ein Sünder gewesen seyn müsse, ehe er zu einer solchen Stufe der Heiligung gelangen könnte. Dies war nach Augustin's Voraussetzung vom radicalen Verderben, dem alle Menschen unterworfen seyen, ganz folgerecht. Den freien Willen, dessen er als Bedingung des ohne

Sünde Seyns erwähnt, sieht er aber wieder als eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Gnade an, wodurch denn das liberum arbitrium aufhört ein freier Wille zu seyn. Augustinus stimmte also mit den Pelagianern darin überein, daß die Möglichkeit, daß der Mensch ohne Sünde sey, zugab; entfernte sich aber von ihnen dem Geiste seines Systems gemäß bedeutend dadurch, daß er diese Möglichkeit auf die Gnade, Pelagius aber mit seinen Anhängern auf den freien Willen bezog. „Wenn ich auch zugebe, daß einige ohne Sünde gewesen sind oder sind, so behaupte ich dennoch, daß es auf keine Weise andere haben seyn können oder seyn können, als die durch die Gnade Gottes gerechtfertigt sind durch Jesum Christum unsern Herrn, der gekreuzigt ist.“ De nat. et gr. 44. In Rücksicht der Jungfrau Maria war er zweifelhaft, ob man von ihr sagen dürfe, sie sey ohne Sünde gewesen; immer aber hielt er es für unerlaubt, und der schuldigen Ehrfurcht gegen Jesum widerstreitend, von der Sünde der Maria zu reden. Denn wir wüßten nicht, ob ihr nicht die Gnade verliehen sey, die Sünde gänzlich zu überwinden, da sie den zu empfangen und zu gebären gewürdigt sey (meruit), der keine Sünde gehabt habe 36.

Achtes Capitel.

Theorie des Pelagius von dem Zustande des Menschen vor dem Fall. Entgegenstehende Theorie des Augustinus von demselben.

Die Augustiniſche Theorie von der Erbsünde erhält ihr volles Licht erst durch Augustin's Lehre von dem Zustande des Menschen vor dem Fall; ja diese ist mit jener unzertrennlich verbunden. Es wird daher hier eine schick-

liche Stelle seyn, dieselbe folgen zu lassen, und im Gegensatze mit der Pelagianischen Lehre über den Zustand des ersten Menschen vor der Uebertretung darzustellen.

Wie von beiden Seiten der früheste Zustand des Menschen gedacht wurde, läßt sich im Allgemeinen schon im voraus erwarten. Aus der entgegenstehenden Meinung über die Erbsünde mußte sich eine entgegenstehende Theorie über den Zustand Adam's, ehe er sündigte, von selbst hervor bilden.

Nach der Pelagianischen Lehre war der Zustand des Menschen vor dem Fall eben derselbe, wie er jetzt ist. Denn da es nach derselben keine Zurechnung der Schuld und Strafe Adam's gibt, so kann nach eben dieser Theorie von dem ursprünglichen Zustande des Menschen nichts verloren seyn. Der erste Mensch hatte also Einsicht, Verstand, Freiheit des Willens, nach welcher er sündigen und nicht sündigen konnte. Aber auch sein Körper war der Krankheit und dem Tode unterworfen, wie er es gegenwärtig ist. Hat dies letztere auch Pelagius selbst nicht ausdrücklich gelehrt, so geschah dies doch von seinen Anhängern. Die Worte in der Genesis: „An welchem Tage du davon issest, sollst du des Todes sterben" konnten sie daher nicht mit dem Augustinus vom leiblichen Tode verstehen, sondern mußten dieselben auf den geistlichen Tod d. h. die Sünde beziehen. Eine Erklärung, welche Augustinus bereits in seiner ersten Schrift gegen die Pelagianer bestreitet. — Nur darin hatte der früheste Zustand des ersten Menschen ihrer Ansicht nach einen Vorzug, daß noch kein Beispiel der Sünde zur Nachahmung gegeben war, und der erste Mensch, der als Erwachsener auf die Welt kam, gleich anfangs den vollen Gebrauch seiner Vernunft, und daher auch seine Freiheit hatte. In diesem Sinne konnten auch die Pelagianer sagen, daß die Menschen jetzt nicht mehr in dem Zustande geboren werden, in welchem Adam geschaffen worden. — Uebrigens war der erste Mensch seinem

physischen und moralischen Zustande nach, so wie der Mensch gegenwärtig ist. Selbst die concupiscentia, welche Augustinus für etwas Böses, und für die Erzeugerinn alles Bösen hielt, die Pelagianer aber für einen erlaubten Naturtrieb erklärten, fand schon im Paradiese Statt.

Daß dies die Pelagianische Lehre über den frühesten Zustand des ersten Menschen war, wird kaum noch eines Beweises bedürfen, da es sich aus der Pelagianischen Ansicht von der gegenwärtigen Beschaffenheit der moralischen Natur des Menschen von selbst ergibt. Doch mögen folgende Stellen noch zur nähern Bestätigung dienen. „Der so gerechte als gütige Gott hat den Menschen so geschaffen, daß er von dem Uebel der Sünde frei seyn konnte, wenn er gewollt hätte" sagte Pelagius in dem Buche de natura. Man sehe Augustinus de nat. et gr. 43. Hiermit ist zu vergleichen die Schilderung der Vorzüge der menschlichen Natur in dem Schreiben des Pelagius an die Demetrias (Cap. 2.), wo von einem verschiedenen Zustande Adam's vor und nach dem Falle gar nicht die Rede ist. Dieser Schilderung zu Folge zeigte Gott schon dadurch, daß er den Menschen, ehe er ihn schuf, nach seinem Bilde und seiner Gleichheit zu schaffen beschloß, welchen er hervor bringen wollte. Er wollte, daß der Mensch die Würde seiner Natur schon aus seiner bewundernswürdigen Herrschaft über die starken Thiere erkennen sollte. Denn Gott ließ ihn nicht bloß und ohne Hülfsmittel; er setzte ihn nicht schwach den verschiedenen Gefahren aus; wenigstens bewaffnete er ihn inwendig am stärksten, nämlich mit Vernunft und Klugheit, damit er allein durch die Gaben des Geistes, wodurch er vor den übrigen Thieren einen Vorzug hatte, den Schöpfer aller Dinge erkannte, und dadurch Gott diente, wodurch er über andere herrschte. Doch wollte der Herr der Gerechtigkeit, daß er freiwillig, nicht gezwungen handeln sollte. Daher überließ er ihn

seinem Rathe, und legte ihm Leben und Tod, Gutes und Böses vor; was ihm gefallen würde, sollte ihm gegeben werden, wie Gott zu den Israeliten im 5ten Buche Moses sagt. Man hüte sich nur vor dem Anstoße des unverständigen Haufens, als wenn der Mensch darum nicht wahrhaft gut geschaffen sey, weil er Böses thun kann, und nicht gewaltsam durch seine Natur zum Guten gezwungen wird u. s. w. „Der freie Wille" sagte Julianus „ist auch nach der Sünde so sehr freier Wille (tam plenum), als er es vor der Sünde war." Op. imp. I. 91. Die naturalia bona, zu welchen Julianus auch das liberum arbitrium rechnete, waren ihm inamissibilia. VI. 19. „Wir nennen beide" sagt Augustinus zum Julianus „die Natur Adam's gut, da sie konnte nicht sündigen, wenn sie nicht sündigen wollte; ich nenne sie aber noch besser als du, da ich behaupte, daß sie auch hätte nicht sterben können, wenn sie nicht hätte sündigen wollen." VI. 16. „Nach dem Julianus wird der Mensch nicht zur Strafe (poenaliter), sondern von Natur (naturaliter) sterblich geschaffen." III. 156. „Nicht allein die herrische Wollust (imperiosam libidinem), sondern auch das so beschwerliche Fieber, und die übrigen unzähligen Krankheiten, an denen wir die Kinder leiden und sterben sehen, würden nach eurer Behauptung schon im Paradiese, wenn auch niemand gesündigt hätte, Statt gefunden haben." II. 236. Indessen nahm Julianus nach einer Stelle seines nach Rom gesandten Briefes, in welchem er sich der Augustinischen Orthodoxie, so viel es ihm nur irgend möglich war, nähert, zu Folge einer vom Mercator im commonitorio (Append. S. 116.) aus demselben angeführten Stelle, an, daß Adam in dem Sinne unsterblich geschaffen, als er, wenn er nicht gesündigt hätte, durch den Genuß des Baums des Lebens die Unsterblichkeit erlangt haben würde. Und nach einer vom Augustinus (Op. imp. VI. 30.) mitgetheilten Stelle erklärte er, daß er diejenigen nicht

bestreiten wolle, welche glaubten, daß Adam, wenn er gehorsam geblieben, zur Belohnung hätte unsterblich werden können. Allein die natürliche Einrichtung sey von der Belohnung des Gehorsams zu unterscheiden. Auch wenn Adam zur Unsterblichkeit übergegangen wäre, so würde sich dessen ungeachtet die angeborne Sterblichkeit in seinen Nachkommen gezeigt haben.

Immer konnten die Pelagianer aber einräumen, daß die Sünde Adam's nicht nur ihm, sondern auch seinen Nachkommen geschadet habe, indem durch die Uebertretung Adam's ein Beispiel der Sünde zur Nachahmung aufgestellt worden; auch konnten sie zugeben, ohne daß sie mit ihrem Dogma von dem Nichtvorhandenseyn der Erbsünde dadurch in Widerstreit kamen, daß die Menschen, welche gegenwärtig geboren werden, nicht in dem Zustande sind, in welchem Adam vor der Uebertretung war, in so fern Adam als ein Erwachsener mit Vernunft und Freiheit erschaffen wurde, seine Nachkommen aber als Kinder ohne den Gebrauch derselben geboren werden. In diesem Sinne verdammte Pelagius selbst zu Diospolis die Sätze, „die Sünde Adam's habe ihm allein geschadet und nicht dem menschlichen Geschlechte; die neugebornen Kinder seyen in eben dem Zustande, im welchem Adam vor der Sünde war," und gestand nachher in seinen Büchern de libero arbitrio, daß er sie in diesem Sinne verdammt habe, mit welchem seine auch in der Folge geäußerte Ueberzeugung, daß die Kinder ohne Sünde geboren würden, und in ihnen sich nur das befände, was Gott geschaffen habe, sehr wohl bestehen könne. De pecc. orig. 15. Hiermit sind zu vergleichen die Auszüge aus dem oben erwähnten Briefe des Julianus, der nach Rom gesandt war, bei'm Mercator im commonitorio (Appendix S. 115 f.), in welchem Julianus, um den Vorwurf der Heterodoxie von sich und seinen Mitschuldigen zu entfernen, manches von dem Pelagianismus verwarf, was er aber in einem andern

den habe. Die Genievollsten unserer Zeit verhielten sich mit dem Genie Adam's verglichen, wie die Schildkröten zu den Vögeln in Rücksicht der Schnelligkeit u. s. w. Op. imp. V. 1, „Ward auch im Paradiese etwas gelernt, was daselbst zu wissen nützlich war, so erlangte dies die selige Natur ohne irgend eine Beschwerde oder einen Schmerz, indem entweder Gott oder die Natur selbst lehrte." VI. 9.

2) Adam hatte Freiheit des Willens, so daß er sündigen und nicht sündigen konnte. „Durch die Sünde ging jene Freiheit, welche im Paradiese Statt fand, mit der Unsterblichkeit eine vollkommene Gerechtigkeit zu haben, verloren." C. duas epp. Pelagg. I. 2. „Mit Freiheit zum Guten wurde Adam geschaffen." Op. imp. II. 7. „Der erste Mensch hatte nicht die Gnade, vermöge welcher er niemals böse seyn wollte. — Ob er im guten Willen beharren wollte, überließ Gott seinem freien Willen." De corr. et gr. 11. Augustinus unterschied nämlich zwischen dem posse non peccare und dem non posse peccare lib. cit. 12. Ersteres hatte der Mensch vor dem Falle, letzteres wird den Seligen nach diesem Leben zu Theil. „Der erste Mensch empfing nicht das Beharren im Guten als Geschenk Gottes, sondern das Beharren oder Nichtbeharren war seinem freien Willen überlassen. Denn sein Wille, der ohne Sünde geschaffen war, und dem keine Begierde widerstand, hatte so viel Kraft, daß mit Recht einer so guten Natur, der es so leicht war, recht zu leben, die Willkühr des Beharrens überlassen ward." Eben das. „Durch den freien Willen, welcher damals die unverdorbensten Kräfte (integerrimas vires) hatte, thaten die ersten Menschen ohne Zweifel das, was sie wollten, das heißt, sie dienten dem göttlichen Gesetze nicht allein mit keiner Unmöglichkeit, sondern auch ohne Schwierigkeit." Op. imp. VI. 8. „Jener Mensch hatte so sehr freien Willen, daß er Gottes Gesetz mit großen Kräften des Geistes (magnis mentis viribus) beobach-

ſten unter ſeinen Nachkommen mit ihm durchaus nicht verglichen werden können.“ Durch ſeinen vorzüglichen Verſtand und durch die Anwendung ſeiner Vernunft faßte der gelehrige Adam das Gebot Gottes und die Vorſchrift zu ſeinem Geſetze, und konnte es leicht erfüllen, wenn er wollte.“ De pecc. mer. I. 37. „Wie nach dem Sündenfalle der Menſch in der Erkenntniß Gottes erneuert wird, nach dem Ebenbilde deſſen, der ihn erſchaffen hat, ſo iſt er auch in der Erkenntniß ſelbſt geſchaffen, ehe er durch die Sünde veraltete (veterasceret), wovon er wieder in eben dieſer Erkenntniß erneuert werden ſollte.“ De gen. ad lit. III. 20. „Das Ebenbild Gottes, welches in den Geiſt des Gemüths eingedrückt war (imaginem in spiritu mentis impressam), verlor Adam, welches wir wieder erlangen durch die Gnade der Gerechtigkeit.“ VI. 27. Er ſagt daher: Adam war nach dem inwendigen Menſchen spiritalis, nach dem Ebenbilde Gottes, der ihn geſchaffen hat, mit Beziehung auf die Pauliniſchen Worte (Epheſ. 4, 23 f.) Renovamini spiritu mentis vestrae etc. VI. 28. „Nicht allein die klarſten Vernunftgründe (veracissima ratio), ſondern auch das Anſehen des Apoſtels ſelbſt lehrt es, daß der Menſch nicht nach der Geſtalt des Körpers, ſondern nach dem vernünftigen Geiſte (secundum rationalem mentem) nach dem Bilde Gottes geſchaffen iſt. De Trin. XII. 7, Er beruft ſich deshalb auf Epheſ. 4, 23. Col. 3, 9. Vergl. Conff. XIII. 22. 23. — Sapientiam excellentissimam legt Auguſtinus dem Adam bei, und ſieht es als einen Beweis des Verderbens unſerer Natur an, daß Genie und Tapferkeit unter den Menſchen gegenwärtig ſo ſelten iſt. Selbſt Pythagoras habe denjenigen für den weiſeſten gehalten, der den Dingen zuerſt die Namen gegeben. Dies habe aber Adam gethan. Und wenn wir dies auch nicht von ihm wüßten, ſo könne man ſchon daher ſchließen, wie vortrefflich ſeine Natur geweſen ſey, da noch kein Verderben bei ihm Statt gefun-

den habe. Die Genievollsten unserer Zeit verhielten sich mit dem Genie Adam's verglichen, wie die Schildkröten zu den Vögeln in Rücksicht der Schnelligkeit u. s. w. Op. imp. V. 1. „Ward auch im Paradiese etwas gelernt, was daselbst zu wissen nützlich war, so erlangte dies die selige Natur ohne irgend eine Beschwerde oder einen Schmerz, indem entweder Gott oder die Natur selbst lehrte." VI. 9.

2) Adam hatte Freiheit des Willens, so daß er sündigen und nicht sündigen konnte. „Durch die Sünde ging jene Freiheit, welche im Paradiese Statt fand, mit der Unsterblichkeit eine vollkommene Gerechtigkeit zu haben, verloren." C. duas epp. Pelagg. I. 2. „Mit Freiheit zum Guten wurde Adam geschaffen." Op. imp. II. 7. „Der erste Mensch hatte nicht die Gnade, vermöge welcher er niemals böse seyn wollte. — Ob er im guten Willen beharren wollte, überließ Gott seinem freien Willen." De corr. et gr. 11. Augustinus unterschied nämlich zwischen dem posse non peccare und dem non posse peccare lib. cit. 12. Ersteres hatte der Mensch vor dem Falle, letzteres wird den Seligen nach diesem Leben zu Theil. „Der erste Mensch empfing nicht das Beharren im Guten als Geschenk Gottes, sondern das Beharren oder Nichtbeharren war seinem freien Willen überlassen. Denn sein Wille, der ohne Sünde geschaffen war, und dem keine Begierde widerstand, hatte so viel Kraft, daß mit Recht einer so guten Natur, der es so leicht war, recht zu leben, die Willkühr des Beharrens überlassen ward." Eben das. „Durch den freien Willen, welcher damals die unverdorbensten Kräfte (integerrimas vires) hatte, thaten die ersten Menschen ohne Zweifel das, was sie wollten, das heißt, sie dienten dem göttlichen Gesetze nicht allein mit keiner Unmöglichkeit, sondern auch ohne Schwierigkeit." Op. imp. VI. 8. „Jener Mensch hatte so sehr freien Willen, daß er Gottes Gesetz mit großen Kräften des Geistes (magnis mentis viribus) beobach-

tete." IV. 14. „Adam konnte nicht sündigen, wenn er nicht sündigen wollte." VI. 16. „Es stand ganz in der Freiheit des ersten Menschen, sich von dem zu enthalten, was er unrechtmäßiger Weise (prave) begehrt hatte." VI. 17. „Der Mensch ist so geschaffen worden, daß die Möglichkeit zu sündigen ihm nothwendig, die Sünde aber möglich war (ut peccandi possibilitatem haberet a necessario, peccatum vero a possibili.). Er würde aber selbst nicht die Möglichkeit zu sündigen gehabt haben, wenn er die Natur Gottes gewesen wäre; denn er würde unveränderlich seyn, und hätte nicht sündigen können. Er sündigte also nicht deshalb, sondern er konnte nicht sündigen, weil er aus nichts geschaffen war." V. 60. „Ein unveränderliches Gut ist Gott. Der Mensch aber in Hinsicht der Natur, in welcher ihn Gott erschaffen hat, ist freilich ein Gut, aber nicht ein unveränderliches, wie Gott." De gen. ad lit. VIII. 14. Gott der Urheber der Naturen, aber nicht der Fehler schuf den Menschen recht; aber da er freiwillig verderbt und mit Recht verdammt ward, zeugte er Verderbte und Verdamnte." De civ. Dei XIII. 14. Da der freie Wille Adam's ursprünglich auf das Gute gerichtet war, so sagte auch Augustinus, der Mensch sey mit einem guten Willen von Gott geschaffen worden, wobei er sich auf Eccles. 7, 30. bezog; er sey bereit gewesen Gott zu gehorchen, und habe sein Gebot gehorsam angenommen. Dies habe er, so lange er gewollt, ohne Schwierigkeit erfüllen, und, wenn er gewollt, ohne Nothwendigkeit übertreten können. Die bona voluntas legte Augustinus dem ersten Menschen im Gegensatz gegen den Julianus bei, welcher nur die Möglichkeit des guten Willens der Natur des Menschen, den guten Willen aber dem Menschen selbst beilegte, um nicht der Freiheit zu nahe zu treten. Op. imp. V. 61. Ein meritum legte daher Augustinus dem Menschen vor dem Falle bei, und zwar nach seinem Sprachgebrauche ein meritum bonum in dem guten Willen, der von der

Gnade unterstützt wurde, ein meritum malum in dem verkehrten Willen, welcher Gott verließ. De civ. Dei XIV. 27.

Nach dem Augustinus besaß also der Mensch nicht eine solche Vollkommenheit des Willens, daß er gar nicht sündigen konnte — denn er sündigte ja; — nicht Heiligkeit und Gerechtigkeit, die man späterhin, gewiß weniger philosophisch, als das Ebenbild Gottes dem ersten Menschen beilegte, besaß derselbe, sondern eine moralische Freiheit des Willens, wonach es noch immer möglich war zu sündigen, obgleich ihm die Erfüllung der göttlichen Gebote leicht war. In einer nicht auf die Pelagianischen Streitigkeiten sich beziehenden Schrift (de gen. ad lit. VI. 27.) sagt Augustinus zwar bei Anführung der Paulinischen Worte Ephs. 4, 24. induite novum hominem, eum qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis, Adam habe dies durch die Sünde verloren. Allein Gerechtigkeit und Heiligkeit nahm Augustinus hier eben so wenig in dem philosophischen Sinne, als es der Apostel darin genommen hat. — Die Möglichkeit des Sündigens suchte Augustinus aber dadurch, daß der Mensch, nämlich seinem vorzüglichsten Theile, der Seele nach aus nichts geschaffen sey, also nicht zu der Natur Gottes, dem unveränderlichen Guten, gehört habe, begreiflich zu machen. De nupt. et conc. II. 28. Op. imp. V. 51. seqq.

3) Auch bedurfte der Mensch selbst vor dem Fall eines adjutorii der Gnade, ohne welches er im Guten nicht beharren konnte, wenn er wollte. „Gott hatte dem Menschen ein adjutorium gegeben, ohne welches er im guten Willen nicht beharren konnte, wenn er wollte. — Er konnte beharren, wenn er wollte, weil nicht das adjutorium fehlte, durch welches er konnte. Ohne dieses konnte er nicht beharrlich das Gute ausüben (tenere), was er wollte.“ De corr. et gr. 11 Dies adjutorium, welches dem ersten Menschen gegeben ward, war aber

ver-

verschieden von dem adjutorio gratiae, welches jetzt den Auserwählten widerfährt. Ueber diese Verschiedenheit erklärte sich Augustinus so: „Die erste Gnade, welche dem ersten Menschen gegeben ist, bewirkte, daß der Mensch die Gerechtigkeit hatte, wenn er wollte; die zweite Gnade durch Christum ist aber mächtiger als jene, denn durch dieselbe wird es bewirkt, daß er will, und so sehr will, und so brünstig liebt, daß der Geist den Willen des Fleisches, welcher das Gegentheil begehrt, überwindet. — Hätte der Mensch dies adjutorium nicht gehabt, so wäre er, da seine Natur nicht so beschaffen war, daß er ohne ein göttliches adjutorium beharren konnte, wenn er wollte, nicht durch seine Schuld gefallen; denn es hätte das adjutorium gefehlt, ohne welches er nicht beharren konnte." De corr. et gr. 11. Im 12ten Capitel unterscheidet Augustinus zwischen einem adjutorio quo fit, und einem adjutorio sine quo non fit. Das erstere läßt er nach dem Falle den Auserwählten, das letztere den ersten Menschen vor dem Fall widerfahren. Durch das erstere wird der Wille selbst hervor gebracht; durch das letztere aber ward, wenn der Mensch wollte, die Ausübung des Guten möglich gemacht. Dies adjutorium, welches der unverdorbenen Natur des Menschen verliehen ward, vergleicht Augustinus de nat. et gr. 48. mit einem Lichte, durch dessen Hülfe gesunde Augen sehen könnten, wenn sie wollten.

Adam bedurfte also nach Augustin's Theorie vor dem Falle nicht der Gnade, welche die Auserwählten hier nöthig haben, um die sinnlichen Begierden zu überwinden — denn diese fanden ja nicht bei ihm Statt, — Adam bedurfte, wie Augustinus sich de corr. et gr. gleichfalls ausdruckt, des Todes Christi nicht; aber Adam bedurfte doch der Gnade Gottes, um im Guten zu beharren, und dasselbe standhaft zu wollen. Ohne diese Gnade konnte Adam, wie es in der angeführten Stelle heißt, auch bei seinem freien Willen nicht gut seyn, er

konnte sie aber durch den freien Willen verlassen; denn der freie Wille sey wohl zum Bösen hinreichend, genüge aber nicht zum Guten, wenn er nicht von der Gottheit unterstützt werde. — Da nun der Mensch auch im Paradiese eines adjutorii bedurfte, so konnte Augustinus von ihm sagen, die Gnade Gottes habe ihn bei der ersten Uebertretung verlassen (c. Jul. VI. 22.), und hierauf bezieht es sich auch, wenn Augustinus de pecc. mer. I. 7. sagt: das Leben des Geistes sey in Adam durch seine Untreue erloschen, der durch die Gnade Christi wieder lebendig geworden sey; wobei er sich auf Röm. 8, 10 ff. beruft.

4) Die vernünftige Seele hatte bei Adam vor dem Fall eine vollkommene Herrschaft über die Sinnlichkeit, so daß nie ein Streit zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit Statt fand, der Geschlechtstrieb sich nie wider seinen Willen regte und der Körper dem Geiste unterthänig war. Auch beschwerte der Körper die Seele nicht. „Die ersten Menschen, ehe sie ungehorsam gewesen waren, gefielen Gott und Gott gefiel ihnen, und obgleich sie einen thierischen Körper trugen, so fühlten sie doch nicht, daß etwas Ungehorsames in demselben gegen sie sich regte. Denn die Ordnung der Gerechtigkeit bewirkte es, daß weil ihre Seele den Körper als einen Diener vom Herrn empfangen hatte, so wie jene ihrem Herrn, so auch dieser jener gehorchte, und ohne einen Widerstand einen jenem Leben angemessenen Dienst leistete. Daher waren sie nackt und schämten sich nicht. Denn die vernünftige Seele schämt sich natürlich jetzt, weil sie im Fleische, über dessen Knechtschaft sie das Recht der Herrschaft erhalten hat, durch irgend eine Schwäche nicht erhalten kann, daß die Glieder ohne ihren Willen sich nicht regen, und mit ihrem Willen sich regen. — Dieser Ungehorsam des Fleisches nun, welcher selbst bei der Bewegung Statt hat, auch wenn ihr nicht erlaubt wird zur Ausübung zu kommen,

fand sich nicht bei jenen ersten Menschen, als sie nacket waren und sich nicht schämten. Denn die vernünftige Seele, die Gebieterinn des Fleisches, war ihrem Herrn noch nicht ungehorsam gewesen, daß sie mit wechselseitiger Strafe das Fleisch, ihren Diener, ungehorsam erfuhr mit einem gewissen Gefühl der Scham- und Beschwerde." De pecc. mer. II. 22. „Zu der guten Beschaffenheit des Zustandes Adam's," sagt Augustinus gegen den Julianus, „füge ich noch hinzu, daß in ihm das Fleisch gegen den Geist nicht gelüstete vor der Sünde; du aber, der du sagst, daß die Lust des Fleisches, wie sie jetzt ist, im Paradiese gewesen seyn würde, wenn Niemand gesündigt hätte, und daß sie so in ihm gewesen sey, auch eher als er sündigte, fügst zu seinem Zustande auch jenes Unglück durch die Zwietracht des Geistes und Fleisches." Op. imp. VI. 16. „Seine Natur war von der Art, daß er in sich keinen Widerstreit des Fleisches und des Geistes hatte, seine Natur war von der Art, daß er gegen keine Fehler von ihm kämpfte, nicht weil er diesem Kampfe nachgab, sondern weil jene in ihm gar nicht waren." VI. 22. „Er erfuhr keinen Streit des widerstehenden Fleisches, und fühlte überhaupt nichts von einer Begierde zu dem, was er nicht wollte." VI. 14. „Die Freuden der Sinne waren von der Beschaffenheit, daß die höchste Eintracht zwischen dem Geiste und Fleische Statt fand, und nichts Unerlaubtes begehrt wurde," I. 71. „Adam ward durch keinen Streit seiner selbst gegen sich versucht und bestürmt, sondern genoß an jenem Orte der Seligkeit seines Friedens mit sich selbst." De corr. et gr. 11. Die Vermischung beider Geschlechter würde nach dem Augustinus auch im Paradiese Statt gefunden haben, aber auf die Weise, daß entweder gar keine sinnliche Lust dabei sich regte, oder sie doch wenigstens der Herrschaft der Vernunft unterwürfig war, und nicht wider den Willen derselben sich erhob. C. Jul. III. 7.

VI. 9. 14. Op. imp. IV. 9. VI. 8. „Wenn auch jener Ausspruch: Wachset und mehret euch und füllet die Erde; nur von der Vermischung des Mannes und der Frau gesagt werden zu können scheint, so kann gleichwohl ebenfalls gesagt werden, daß eine andere Weise bei unsterblichen Körpern habe Statt finden können, so daß allein durch die Zuneigung einer frommen Liebe, ohne die sinnliche Lust des Verderbens Kinder geboren wurden, welche so wenig ihren verstorbenen Aeltern nachgefolgt, noch selbst gestorben seyn würden, bis die Erde mit unsterblichen Menschen angefüllt war, und auf diese Weise nach Einsetzung eines gerechten und heiligen Volkes, welches, wie wir glauben, nach der Auferstehung seyn wird, das Gebären werden sein Ziel erreichte." De Gen. ad lit. III. 21. Vergl. IX. 3. und de nupt. et conc. II. 7. Die Menschen hätten vor dem Sündenfalle sich ohne alle fleischliche Lust eben so gut fortpflanzen können, als der Ackersmann den Samen aus seinen Händen in die Erde streut, II. 14. Darum würde auch die Vermischung ohne Scham gewesen seyn II. 22., keine obscöne Benennungen würden Statt gefunden haben, und man hätte von den Zeugungsgliedern eben so anständig reden können, als von den übrigen Theilen des Körpers. De civ. Dei XIV. 23. „Im Paradiese vor der Sünde beschwerte der hinfällige Körper die Seele nicht." Op. imp. IV. 45.

5) Vollkommenheit des Willens (das non posse peccare) würde der Mensch erlangt haben, und es würde ihm eben so wenig, wie den guten Engeln, in der Folge möglich gewesen seyn zu sündigen, wenn er im Guten beharret wäre. „Daß der Mensch nicht beharren wollte, war seine Schuld, dessen Verdienst es gewesen wäre, wenn er hätte beharren wollen; wie es die heiligen Engel thaten, welche, indem einige durch den freien Willen fielen, durch eben diesen freien Willen selbst standen, und den schuldigen Lohn dieser Beharr-

lichkeit zu erhalten verdienten, nämlich eine solche vollkommene Seligkeit, daß es ihnen gewiß war, sie würden immer in derselben bleiben. — Was wird freier seyn, als der freie Wille, welcher nicht der Sünde dienen kann; dieser würde auch für den Menschen eine Belohnung des Verdienstes geworden seyn, so wie er es für die heiligen Engel geworden ist. Jetzt aber, da durch die Sünde das gute Verdienst verloren ist, ist bei denen, welche befreit werden, ein Geschenk der Gnade geworden, was der Lohn des Verdienstes (merces meriti) geworden seyn würde." De corr. et gr. 11. Op. imp. VI. 12. Die Natur des Menschen, so wie sie Gott geschaffen hatte, war also gut (bona), noch besser aber ist die Natur der heiligen Engel, bei welchen die Möglichkeit, sündigen zu wollen, nicht Statt findet. De gen. ad lit. XI. 7.

6) Der Körper des Menschen war vor dem Falle so wenig dem Tode, als irgend einer Krankheit unterworfen.

Adam würde nie gestorben seyn, wenn er nicht gesündigt hätte — dies ist eine Behauptung, welche Augustinus unzählige Male wiederholt. Dies lehrte auch der erste Canon der 418 zu Carthago gehaltenen Synode. Doch unterschied Augustinus mit vieler Umsicht zwischen einer immortalitas major und minor, oder, wie er sich auch ausdrückt (de corr. et gr. 12.), zwischen dem non posse mori und dem posse non mori. Erstere (das non posse mori) war ihm die Unsterblichkeit, vermöge welcher die Möglichkeit des Sterbens gar nicht Statt findet; letztere (das posse non mori) aber diejenige, vermöge welcher die Möglichkeit des Nichtsterbens Statt findet, wenn Jemand nicht etwas thut, wodurch er stirbt, obgleich er es thun kann. Op. imp. VI. 30. Diese immortalitas minor legte Augustinus dem Körper des ersten Menschen vor dem Falle bei. Adam war nach Augustin's Ansicht nicht in dem Sinne unsterblich,

ein Wunder, daß dem gehorsamen Menschen der Vorzug verliehen ward, daß, obgleich er einen thierischen und sterblichen Leib trug, er dennoch in demselben einen Zustand hatte, in welchem er ohne Abnahme ein Alter erreichte, und wenn Gott wollte ohne den dazwischen tretenden Tod von der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit überginge." De pecc. mer. I. 3.

Aber die ersten Menschen waren vor dem Sündenfall auch frei von jeder Krankheit. Auch dies wird vom Augustinus an vielen Stellen behauptet. „Wenn das Feuchte und Trockene, das Warme und Kalte in unserm Körper in Widerstreit geräth, so wird die Gesundheit erschüttert. Dies aber, so wie der Tod, kommt von der Fortpflanzung jener Sünde. Denn es wird doch Niemand sagen, daß wir auch dies, wenn Keiner gesündigt hätte, in jener Seligkeit des Paradieses würden erlitten haben." C. Jul. V. 7. Vergl. VI. 10. 27.

7. Ueberhaupt war dem Augustinus das Paradies, in welchem sich die ersten Menschen vor dem Sündenfalle befanden, ein Aufenthalt der reinsten Glückseligkeit, frei von allen Leiden und Beschwerden, selbst die Träume waren im Paradiese glücklich. Die Thiere gehorchten dem Menschen, nichts Fehlerhaftes war daselbst, das Holz, das Obst, Alles zeichnete sich durch seine Vortrefflichkeit aus. Die Weiber würden hier ohne Schmerzen geboren haben, und selbst die Thiere würden in diesem glücklichen Aufenthalte nicht gestorben seyn, sondern denselben bei herannahendem hohen Alter verlassen haben.

Daher spricht Augustinus so oft und so gern von der beatitudo und den Ergetzlichkeiten (deliciis) Eden's. — „Wie sehr irrst du, Julianus, daß du nach der jetzigen Hinfälligkeit und Schwäche der Natur die heiligen Ergetzlichkeiten des Paradieses und jene Seligkeit abmissest." Op. imp. I. 71. „Ohne Schmerz und Arbeit sollte Adam in dem Paradiese der Freude ewig leben." VI. 23. Schmerz und Furcht waren nicht an dem Orte je-

denn in seiner Macht stand es ja, nicht zu sündigen, und also auch nicht zu sterben. VI. 14. 16.

Die immortalitas major (das non posse mori) d. h. die Unmöglichkeit zu sterben, welche bei den Engeln Statt finde, und bei uns nach der Auferstehung Statt finden werde, und welche mit der Unmöglichkeit zu sündigen verbunden sey (VI. 30.), würde dem Adam zugleich mit letzterer, als eine Belohnung zu Theil geworden seyn, wenn er im Guten beharrt wäre. „Obgleich Adam dem Körper nach Erde war, und einen thierischen Körper, mit welchem er geschaffen war, trug; so wäre er doch, wenn er nicht gesündigt hätte, in einen geistigen Körper zu verwandeln gewesen, und würde in jene Unverweslichkeit ohne Gefahr des Todes übergegangen seyn, welche den Gläubigen und Heiligen verheißen wird." De pecc. mer. I. 2. Op imp. VI. 12. 39. Dieser geistige Körper würde dann auch keiner Nahrungsmittel bedurft haben. De gen. ad lit. III. 3.

Der Körper Adam's vor dem Sündenfalle war also in so fern von dem unsrigen verschieden, daß der unsrige die Nothwendigkeit zu sterben hat, jener aber nur die Möglichkeit zu sterben hatte. „Bei uns wird, wenn wir auch gerecht leben, der Körper sterben; wegen dieser Nothwendigkeit, welche aus der Sünde jenes ersten Menschen kommt, nennt der Apostel unsere Körper nicht sterblich, sondern gestorben, weil wir Alle in Adam sterben." De gen. ad lit. VI. 26. Auch hatte der erste Mensch in seinem ursprünglichen Zustande nicht zu befürchten, daß ihn das Alter beschweren, und er durch dasselbe zum Tode geführt werden würde. „Es war nicht zu befürchten, daß der Mensch, wenn er hier länger im thierischen Körper lebte, vom Alter würde beschweret werden, und durch allmähliches Altern zum Tode gelangte. Denn wenn Gott den Kleidern und Schuhen der Israeliten das widerfahren ließ, daß sie so viele Jahre hindurch nicht verbraucht wurden, wie ist es denn

ein Wunder, daß dem gehorsamen Menschen der Vorzug verliehen ward, daß, obgleich er einen thierischen und sterblichen Leib trug, er dennoch in demselben einen Zustand hatte, in welchem er ohne Abnahme ein Alter erreichte, und wenn Gott wollte ohne den dazwischen tretenden Tod von der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit überginge." De pecc. mer. I. 3.

Aber die ersten Menschen waren vor dem Sündenfall auch frei von jeder Krankheit. Auch dies wird vom Augustinus an vielen Stellen behauptet. „Wenn das Feuchte und Trockene, das Warme und Kalte in unserm Körper in Widerstreit geräth, so wird die Gesundheit erschüttert. Dies aber, so wie der Tod, kommt von der Fortpflanzung jener Sünde. Denn es wird doch Niemand sagen, daß wir auch dies, wenn Keiner gesündigt hätte, in jener Seligkeit des Paradieses würden erlitten haben." C. Jul. V. 7. Vergl. VI. 10. 27.

7. Ueberhaupt war dem Augustinus das Paradies, in welchem sich die ersten Menschen vor dem Sündenfalle befanden, ein Aufenthalt der reinsten Glückseligkeit, frei von allen Leiden und Beschwerden, selbst die Träume wären im Paradiese glücklich. Die Thiere gehorchten dem Menschen, nichts Fehlerhaftes war daselbst, das Holz, das Obst, Alles zeichnete sich durch seine Vortrefflichkeit aus. Die Weiber würden hier ohne Schmerzen geboren haben, und selbst die Thiere würden in diesem glücklichen Aufenthalte nicht gestorben seyn, sondern denselben bei herannahendem hohen Alter verlassen haben.

Daher spricht Augustinus so oft und so gern von der beatitudo und den Ergetzlichkeiten (deliciis) Eden's. — „Wie sehr irrst du, Julianus, daß du nach der jetzigen Hinfälligkeit und Schwäche der Natur die heiligen Ergetzlichkeiten des Paradieses und jene Seligkeit abmissest." Op. imp. I. 71. „Ohne Schmerz und Arbeit sollte Adam in dem Paradiese der Freude ewig leben." VI. 23. Schmerz und Furcht waren nicht an dem Orte je-

ner Glückseligkeit. VI. 17. „Es sey fern, daß wir glauben, daß in jener Glückseligkeit des Paradieses etwas gewesen sey, wodurch unser Gefühl, es sey von innen oder von außen, entweder der Schmerz verwundete (pungeret), oder die Arbeit ermüdete, oder die Scham beschämte, oder die Hitze brannte, oder die Kälte erstarrte, oder der Schauder ergriff.“ C. Jul. V. 5. „Würde auch im Paradiese etwas gelernt werden, dessen Kenntniß jenem Leben nützlich wäre, so würde ohne irgend eine Arbeit oder irgend einen Schmerz dies die selige Natur erlangen, indem entweder Gott selbst lehrte, oder sie selbst.“ Op. imp. VI. 9. „War auch im Paradiese ein Wechsel zwischen Wachen und Schlafen, so waren die Träume der Schlafenden so glücklich, als das Leben der Wachenden.“ C. Jul. V. 10. „Ihr Unglücklichen, wenn ihr die Seligkeit jenes Aufenthalts mit christlichem Sinne erwöget, so würdet ihr glauben, daß auch die Thiere nicht daselbst gestorben seyn würden, so wie sie daselbst nicht gewüthet haben würden. Ihr würdet vielmehr glauben, daß sie den Menschen mit bewunderswürdiger Sanftmuth unterworfen waren, und ihre Nahrung nicht vom wechselseitigen Morde suchten, sondern, wie die Schrift sagt, mit den Menschen gemeinschaftliche Nahrung nahmen. Oder, wenn das äußerste Alter sie auflöst'te, so daß allein die menschliche Natur daselbst ein ewiges Leben besaß, warum sollten wir nicht annehmen, daß sie sterbend aus dem Paradiese weggenommen wurden, oder daraus bei'm Gefühl des herannahenden Todes hinaus gingen, damit nicht der Tod einem Lebenden an dem Orte jenes Lebens begegnete? Denn nicht einmal die Menschen, welche gesündigt haben, hätten sterben können, wenn sie nicht aus der Wohnung einer so großen Glückseligkeit durch die Schuld der Uebertretung heraus gegangen wären.“ Op. imp. III. 147. „Es läßt sich nicht annehmen, daß an dem Orte einer so großen Glückseligkeit und Zierde ein Fehler des Hol-

ges, des Heues, des Obstes, oder irgend einer Frucht oder des Viehes habe seyn können, oder seyn könne." VI. 16. „In jener Glückseligkeit würde kein Schmerz bei'm Gebären seyn." De nupt. et conc. II. 14. 15.

Auf diese und ähnliche Weise wird vom Augustinus der Zustand des ersten Menschen vor dem Sündenfall geschildert. Er nannte ihn daher beatus, aber doch nicht plene beatus, weil zwar das posse non peccare und posse non mori, aber nicht das non posse peccare und non posse mori bei ihm Statt fand. Zu dieser beatitudinis plenitudo d. h. zur Heiligkeit und immortalitas major und deren Bewußtseyn würde Adam gelangt seyn, wenn er nicht gesündigt hätte. Beatus war er aber vor dem Sündenfall, denn sein künftiges Schicksal sah er nicht vorher, und er besaß das Bewußtseyn, daß es in seiner Macht stand, nicht zu sterben und unglücklich zu werden. De corr. et gr. 10. Op. imp. VI. 14.

Daß nun über diese verschiedene Ansicht, welche in Rücksicht des Zustandes der Menschen vor der ersten Uebertretung zwischen den Pelagianern und dem Augustinus Statt fand, es von beiden Seiten an Einwürfen und Consequenzen nicht fehlte, läßt sich erwarten. Augustinus bemerkte gegen den Julianus, daß nach seiner Theorie körperlich und geistig Gebrechliche aller Art in das Paradies, den Ort einer so großen Glückseligkeit, versetzt werden müßten (c. Jul. VI. 16.), daß eine Menge natürlicher Gebrechen im Paradiese hätte angetroffen werden müssen (Op. imp. IV. 123.), und fand es mit dem Begriffe eines Paradieses, worin der vollkommenste Friede herrsche, unverträglich, daß eine discordia carnis et spiritus, die sich doch bei der concupiscentia zeige, daselbst habe Statt finden können (IV. 19.). Selbst die Ueberwindung derselben würde den vollkommenen Frie-

den daselbst gestört haben u. s. w. c. duas epp. Pelagg. I. 17. und der Mensch würde schon vor der Sünde im Paradiese unglücklich gewesen seyn. Op. imp. VI. 14. — Julianus fand es, und gewiß nicht mit Unrecht, sehr unphilosophisch, daß Augustinus noch einen andern Grund der Möglichkeit des Sündigens des ersten Menschen, als der in dem freien Willen selbst liegt, in seinem Geschaffenseyn aus Nichts, auffinden wollte. „Du fragst sehr thöricht" sagte er zu dem Augustinus „woher der böse Wille. Der Mensch hat deshalb gesündigt weil er gewollt hat, er hat daher einen bösen Willen gehabt, weil er ihn hat haben wollen." V. 54. 60. — Augustinus machte gegen den Julianus, welcher die Meinung vertheidigte, daß die concupiscentia auch im Paradiese Statt gefunden habe, die freilich schwache Instanz, daß alsdann auch der freie Wille des Menschen sich nicht habe thätig beweisen können. „Denn wenn auch damals das Fleisch gegen den Geist gelüstete, so thaten sie ja nicht dasjenige, was sie wollten." VI. 8.

Da nun Augustinus den Zustand des Menschen vor dem Fall in einem so scharfen Gegensatze gegen seinen Zustand nach dem Falle zeichnete, und die Natur Adam's, nach Augustin's eigenem Ausdrucke, so hoch stand und so vortrefflich war, so mußte die Vergehung des ersten Menschen, durch welche eine so große Verschlimmerung hervor gebracht ward, und die eine so große Strafe verdiente, sehr groß seyn. Denn „aus seinem einen Verbrechen (ex uno delicto suo) erzeugte Adam Schuldige." De pecc. mer. l. 14. — Augustinus weiß daher nicht Worte genug zu finden, um die Größe der Uebertretung des ersten Menschen darzustellen. „Vergebens bemühst du dich" sagt er zum Julianus „der Sünde Adam's die Sünden seiner Nachkommen, wenn sie auch noch so groß und schrecklich sind, gleich zu setzen, oder sie wohl gar vorzuziehen. Je höher seine Natur stand (sublimiter stabat), desto tiefer fiel sie. Der erste Adam hatte

eine so vortreffliche Natur, weil sie noch nicht verderbt war, daß seine Sünde so viel größer war als die Sünden der übrigen, als er selbst viel besser als die übrigen war." Op. imp. VI. 22. Er nennt die Uebertretung Adam's eine ineffabilis apostasia (III. 56.), ein peccatum multo grandius quam judicare nos possumus (de nupt. et concup. II. 34. Op. imp. VI. 23.). Die Größe der Uebertretung Adam's suchte Augustinus daraus zu erklären, weil jenem die Erfüllung des göttlichen Gebotes, dessen Uebertretung Gott noch dazu so verpönt hatte, so leicht war, und er keine sinnliche Begierde zu überwinden hatte. Op. imp. III. 57. II. 188. De nat. et gr. 25. De corr. et gr. 12. De civ. Dei XIV. 12.

Die Pelagianer dagegen fanden ihrer Ansicht von der gegenwärtigen und frühesten Beschaffenheit der menschlichen Natur gemäß in der ersten Vergehung Adam's bei weitem nicht das Abscheuliche, was Augustinus, damit eine so harte Strafe durch dieselbe begründet werden könne, in ihr finden mußte. „Wer hat es dir gesagt, Augustinus," sagte Julianus, „wie groß die Sünde sey, welche Adam begangen hat?" Hier berief sich Augustinus auf biblische Stellen, auf Gen. 3, 19. du bist Erde und sollst zur Erde werden, auf Röm. 8, 10. der Leib ist gestorben wegen der Sünde, und schloß aus der Größe der Strafe, womit Gott die Uebertretung Adam's belegt habe, so wie aus der Gerechtigkeit desjenigen, der sie verhängt habe, wie groß die Schuld seyn müsse, welche eine solche Strafe verdient habe. Op. imp. VI. 23. 27. 33.

Neuntes Capitel.

Fortsetzung der Geschichtserzählung dieser Streitigkeiten.

Cälestius war also auf der im Jahr 412 zu Carthago gehaltenen Synode verdammt, seine Lehre für ketzerisch erklärt, und er selbst von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden. Pelagius hatte sich schon früher, am Ende des Jahrs 411, nach Palästina eingeschifft. Cälestius appellirte von diesem Urtheil der Carthagischen Kirchenversammlung an den Römischen Bischof Innocentius I.; gab aber diese Appellation wieder auf (Paulini libellus c. Caelestium im App. der Bened. Ausg. p. 103. g. Mercator im commonit. App. p. 69. f.), wahrscheinlich weil er sich keine Wirkung von derselben versprach, und verließ ein Land, wo es ihm so übel ergangen war. Er begab sich nach Ephesus. Hier war er so glücklich, das zu erreichen, was er zu Carthago vergebens gesucht hatte. Er gelangte zum Presbyterat. Einige Jahre lebte er hier.

Der anspruchslose Pelagius, der noch vor jener Carthagischen Synode sich nach Palästina begeben hatte, gewann daselbst durch sein sanftes, von Ruhmbegierde entferntes, und auf die Verbreitung eines wahren practischen Christenthums gerichtetes Benehmen viele Freunde. Der Bischof Johannes zu Jerusalem, der heilige Hieronymus, der sich damals zu Bethlehem befand, und andere fromme und angesehene Leute gehörten unter diese. Juliana, eine sehr angesehene Römische Dame, deren Bekanntschaft Pelagius wahrscheinlich zu Rom gemacht hatte, und die in ihm den rechtschaffenen Mann verehrte, forderte ihn auf, ihrer Tochter Demetrias, die kurz vorher Nonne geworden war, die Würde ihres Standes zu schildern, und sie zu ermuntern, nach Erreichung der Vollkommenheit zu streben. Er entledigte sich dieses

Auftrags auf eine sehr würdige Art in der schon angeführten epistola ad Demetriadem, die er um's Jahr 413 verfaßte. Zur Widerlegung der in diesem Briefe dargelegten Grundsätze erließen Augustinus und sein Freund Alypius ein Schreiben an die Juliana, die Mutter der Demetrias. Dies ist Epist. 188. Diesem Schreiben war indessen schon ein anderes nicht auf unsere Zeit gekommenes vorauf gegangen. Um's Jahr 414 ward er in Streitigkeiten mit Hieronymus verwickelt. Hieronymus haßte den Rufinus, und da bei ihm die Meinung entstand, daß Pelagius ein Schüler des Presbyter's von Aquileja sey, so ward er gegen den erstern gleichfalls erbittert. Ob bei dem eitlen und ruhmsüchtigen nur stets der gangbaren Orthodoxie huldigenden Hieronymus eine gewisse Eifersucht auf den sich verbreitenden Ruhm des Pelagius entstand, worüber letzterer sich beklagt haben soll (c. Jul. II. 10.), bleibt billig dahin gestellt. Auch mochten noch andere Gründe, deren Entwickelung zu weit führen würde, eine Veränderung der Gesinnungen des Hieronymus gegen den Pelagius hervor gebracht haben. Genug es kam zu einem Schriftwechsel, der von beiden Seiten mit Heftigkeit geführt wurde.

Vorzüglich ward aber die Ruhe des friedliebenden Pelagius gestört durch die Erscheinung des Orosius, der von den äußersten Gränzen Spaniens im Jahr 415 in Palästina ankam. Dieser Orosius, ein junger Presbyter, war durch mehrere Gründe, vorzüglich, wie es scheint, durch die Priscillianistischen Streitigkeiten veranlaßt worden, Spanien zu verlassen. Er begab sich zum Augustinus nach Afrika. Auch wollte er von dem berühmten Bischof Aufklärung über den Ursprung der menschlichen Seele haben. Augustinus glaubte in ihm den Mann zu finden, den er zu seinem Zwecke gebrauchen könne. Er machte ihn mit allem dem bekannt, was in Afrika gegen den Pelagius und Cälestius verhandelt war, versah ihn mit seinen Schriften gegen die Pelagianer, und

schickte ihn so nach Palästina, um auch den Orient gegen den Pelagius und seine Lehre in Bewegung zu setzen. Wegen der so schwierigen Frage über den Ursprung der Seele verwies er ihn schlau genug, da die Beantwortung derselben in Rücksicht der Lehre von der Erbsünde bedenklich war, an den Hieronymus, so wie dieser bereits früher gleiche Fragen an den Augustinus verwiesen hatte. Es gelang auch wirklich dem unruhigen Zeloten zu Jerusalem Aufruhr zu erregen. Es hatte dies die Folge, daß am Ende des Julius 415 eine Versammlung von Presbytern zu Jerusalem, unter dem Vorsitze des Bischofs Johannes gehalten ward, auf welcher Orosius als Ankläger gegen den Pelagius auftrat. Doch rechtfertigte Orosius hier das Vertrauen nicht, welches Augustinus in ihn gesetzt haben mochte. Orosius stand dem Pelagius in Rücksicht der gelehrten Bildung bei weitem nach. Letzterer hatte nicht nur eine größere Fertigkeit im Ausdrucke, sondern er war auch der Griechischen Sprache kundig, deren Orosius völlig unkundig war. Dies mußte schon für den Pelagius einnehmen. Auf der andern Seite schien seine zu große Freimüthigkeit zu seinem Nachtheile zu wirken. Er, der doch nur ein Laie war, wollte die Auctorität des Augustinus, eines so sehr gefeierten Bischofes, nicht anerkennen, sondern fragte: quis mihi Augustinus? Jetzt schrie Orosius mit einigen andern, er müsse als ein Blasphemant aus der Kirche gestoßen werden. Doch dies hatte auf das Urtheil des Bischofs Johannes keinen Einfluß. Er kannte den Pelagius von einer zu guten Seite, als daß er ihn auf die Anklage eines so unwissenden Menschen, wie Orosius, hätte verdammen sollen. Er willigte am Ende ein, die Untersuchung dem Bischofe von Rom Innocentius zu überlassen, der als ein Lateinischer Bischof am besten über diese in der Lateinischen Kirche entstandene Streitigkeit urtheilen könne. Es ward also beschlossen, Briefe und Gesandte an den Römischen Bischof zu erlassen und sich der

Entscheidung desselben zu unterwerfen. Während dessen sollte Pelagius sich des Lehrens enthalten. Bemerkenswerth dürfte es noch seyn, daß Pelagius vor der Versammlung erklärte, er verfluche denjenigen, welcher behaupte, daß der Mensch ohne Gottes Hülfe in der Tugend vollkommen werden könne. De gest. Pel. 14. Dem Orosius gab aber ein Vorwurf, welchen der Bischof Johannes von Jerusalem, bald nach jener Versammlung ihm gemacht hatte, er lehre hominem ne Dei adjutorio quidem sine peccato esse posse, zu jener an die Bischöfe in Palästina gerichteten Apologie Veranlassung, welche er noch im Jahre 415 verfaßte, und die den Titel führt liber apologeticus de arbitrii libertate.

Indessen ward jener Beschluß nicht ausgeführt. Zwei aus Gallien vertriebene Bischöfe, Heros und Lazarus, welche, man weiß nicht, durch welche Veranlassung, nach Palästina gekommen waren, und im Einverständnisse mit Orosius und den übrigen Gegnern des Pelagius handelten, wandten sich mit Anklagen der Ketzerei gegen den Letzteren an den Primas von Palästina Eulogius. Sie übergaben ihm eine Schrift, worin die angeblich ketzerischen Lehren des Pelagius und Cälestius aus einander gesetzt seyn sollten, und verlangten, daß die Sache auf einer Synode untersucht würde. Eulogius schrieb eine Synode nach Diospolis (Lydda) aus, welche noch im nämlichen Jahre (im December 415) gehalten, und von 14 Palästinischen Bischöfen besucht ward, unter welchen sich außer dem Eulogius, der den Vorsitz hatte, auch der Bischof Johannes von Jerusalem befand. Aber so wenig Eros und Lazarus, die Ankläger des Pelagius, noch Orosius waren auf dieser Synode zugegen. Pelagius hatte hier an dem beredten und gelehrten Anianus, einem angeblichen Diaconus von Celeda in Campanien, einen tüchtigen Vertheidiger (Hier. ep. 143. §. 2.). Auch mochte das Lob, welches ihm mehrere Bischöfe in ihren Zuschriften, welche er auf der Synode bekannt machte,

ertheilt

ertheilt hatten (de gest. Pel. 25, auch einen Brief des Augustinus zeigte er vor l. c. 26.), zu seinem Vortheil wirken. Die Anklagepuncte wurden aus der Klageschrift des Heros und Lazarus verlesen. Pelagius erklärte sich über die ihm vorgeworfenen Irrthümer zur Zufriedenheit der Synode. Sie gab ihm das Zeugniß der Rechtgläubigkeit, sprach ihn von allen heterodoxen Irrthümern völlig frei und hielt ihn der Kirchengemeinschaft für würdig.

Es läßt sich leicht denken, was für einen Eindruck der Schluß dieser Synode auf die Gegner des Pelagius, vorzüglich auf einen Augustinus und Hieronymus, machte. Ersterer erhielt frühe Kunde von dem Ausgange der Synode durch den Orosius, welcher, nachdem sie geschlossen war, sogleich nach Afrika zurück eilte. Hieronymus wüthete vor Zorn, er nannte die Synode eine synodum miserabilem (l. c.). Augustinus wählte den klugen Ausweg, daß er das Ansehn und die Orthodoxie der Väter von Diospolis unangefochten ließ, den Pelagius aber beschuldigte, er habe unbestimmte und falsche Antworten ertheilt. „Nicht die Ketzerei ist frei gesprochen, sondern der Mensch, welcher die Ketzerei läugnete" sagte er in einer nicht lange nach der Synode zu Diospolis gehaltenen Predigt (T. V. p. 1511. e. de pecc. orig. 10.). Auf diese Weise wäre wohl Pelagius von der Synode, welche über dies die Klagen gegen ihn nur durch eine Uebersetzung vernommen, für orthodox erklärt, aber nicht sein Lehrbegriff gebilligt, sondern vielmehr verdammt worden (de gest. Pel. 10. 11. Vergl. Retractt. II. 47, wo es heißt, er habe die aus der Klageschrift verlesenen der Gnade Christi feindlichen Sätze verdammt).

Augustinus hat uns in seiner Schrift de Gestis Pelagii, womit der bekannte Brief an den Paulinus Nolensis (Epist. 186.) und de pecc. orig. 11. zu vergleichen ist, so wohl die Anklagen, als auch die Antworten und Vertheidigung nebst dem Urtheile der Synode gege-

ben, die er sich von dem Bischofe Johannes von Jerusalem erbeten und auch erhalten hatte (Epist. 179. 186.). Es ist interessant, so wohl um die Denkart der Orientalischen Kirche in Rücksicht der streitigen Lehren, als auch um das kennen zu lernen, was Pelagius selbst als seine Lehre zugab, jene und diese aus der angeführten Schrift hier auszuziehen. Ob Pelagius zu Diospolis ganz aufrichtig verfahren, nicht aus Furcht, es möchte das Anathema über ihn gesprochen werden, manche Sätze verworfen und verdammt, oder doch in einem andern der Synode fremden Sinne genommen habe, die wenigstens mit seinen Behauptungen in unzertrennlichem Zusammenhange standen, ob Augustinus also Unrecht hatte, wenn er sagte, daß Pelagius entweder lügenhaft verdammt, oder listig erklärt habe (aut mendaciter damnans, aut callide interpretans de pecc. orig. 12.), bleibt dem Urtheile der Leser selbst am besten überlassen. Eine auffallende, auch vom Augustinus (de Gestis 17.) bemerkte Inconsequenz, oder doch eine kaum zu entschuldigende Zweideutigkeit des Pelagius blieb es immer, daß er den in der zehnten Klage dem Cälestius zugeschriebenen Satz, die Gnade Gottes werde nach dem Verdienste des Menschen ertheilt, verwarf, und doch in der Antwort auf die eilfte Klage eingestand, daß Gott demjenigen, welcher würdig sey zu empfangen, alle Gnadengaben ertheile!

Zehntes Capitel.

Verhandlungen zu Diospolis über die dem Pelagius vorgeworfenen Irrlehren.

Erste Klage. Pelagius habe in einem Buche (seinen capitulis) geschrieben, es könne Niemand ohne Sünde seyn, als wer die Kenntniß des Gesetzes erhalten habe.

Pelagius. Das habe ich zwar gesagt, aber nicht so, wie man es mir auslegt. Ich habe nicht gesagt, daß derjenige nicht sündigen könne, der die Kenntniß des Gesetzes erhalten habe, sondern nur, daß ihm die Kenntniß des Gesetzes ein Hülfsmittel sey nicht zu sündigen, wie geschrieben ist, er hat ihnen das Gesetz zum Beistande gegeben.

Die Synode erklärte: es weicht nicht von der Kirchenlehre ab, was Pelagius gesagt hat.

Zweite Klage. Pelagius habe in eben dem Buche behauptet, daß Alle durch ihren eigenen Willen regiert werden.

Pelagius. Auch dies habe ich gesagt, aber wegen des freien Willens, dem Gott ein Helfer ist, wenn er das Gute wählt. Wenn aber der Mensch sündigt, so ist er selbst in der Schuld, weil er einen freien Willen hat.

Die Bischöfe erklärten: Auch das ist nicht wider die Kirchenlehre.

Dritte Klage. Pelagius habe geschrieben, an jenem Gerichtstage werden die Gottlosen und Sünder nicht verschont werden, sondern im ewigen Feuer brennen.

Pelagius erwiederte, dies habe er dem Evangelio gemäß gelehrt, wo von den Sündern gesagt wird, sie werden in die ewige Pein gehen, die Gerechten aber in das ewige Leben. Und wer anders denkt, ist ein Origenist.

Die Synode erklärte, dies sey der Kirche nicht entgegen.

Vierte Klage. Pelagius habe geschrieben, das Böse komme nicht in die Gedanken.

Pelagius. So habe ich mich nicht ausgedruckt, sondern ich habe gesagt, der Christ müsse sich befleißigen, daß er nichts Böses denke.

Die Synode billigte auch diese Antwort des Pelagius.

Fünfte Klage. Pelagius habe geschrieben, das Himmelreich sey auch im alten Testamente verheißen.

Pelagius. Dies läßt sich auch durch Schriftstellen beweisen; die Ketzer läugnen es aber zur Schmach des alten Testaments. Ich habe es nach der Auctorität der Schrift gesagt, weil im Propheten Daniel geschrieben ist: die Heiligen werden das Reich des Höchsten erhalten (VII. 18.).

Synode: Auch dies ist dem Kirchenglauben nicht entgegen.

Sechste Klage. Pelagius habe in eben jenem Buche geschrieben, der Mensch könne ohne Sünde seyn, wenn er wolle; in einem Briefe an eine Witwe (vermuthlich Juliana, die Mutter der Demetrias) habe er schmeichelnd gesagt: Laß die Frömmigkeit, die nirgends Statt findet, bei dir Raum finden, die Gerechtigkeit, welche allenthalben fremd ist, finde bei dir ihren Sitz, die Wahrheit, welche Niemand mehr kennt, werde deine vertraute Freundinn, und das Gesetz Gottes, welches fast von allen Menschen verachtet wird, werde von dir allein geehrt. Und wiederum an dieselbe: Glücklich und selig bist du, wenn man die Gerechtigkeit, die man nur im Himmel sucht, bei dir allein auf der Erde findet! Und in einer andern Schrift an dieselbe, nach dem Gebete des Erlösers, in dem er lehrt wie die Heiligen beten sollen, sagt er: der erhebt seine Hände würdig zu Gott, der verrichtet mit gutem Gewissen sein Gebet, welcher sagen kann: Du weißt, o Herr, wie heilig und unschuldig, wie rein von aller Bosheit, Unrecht und Raub die Hände sind, welche ich zu dir ausstrecke, wie gerecht, rein und frei von aller Lüge die Lippen sind, womit ich dich um Erbarmung anflehe.

Pelagius: Daß der Mensch ohne Sünde seyn, und Gottes Gebote halten könne, wenn er wolle, habe ich gesagt. Denn diese Möglichkeit hat Gott ihm gegeben. Ich habe aber nicht gesagt, daß man einen Menschen

sünde von der Kindheit bis zum Alter, der niemals gesündigt habe. Nur dies behaupte ich, daß einer von Sünden bekehrt durch eigene Anstrengung, und durch die Gnade Gottes ohne Sünde seyn könne. Ein solcher kann aber deshalb für die Zukunft doch wieder zurück fallen. Das Uebrige, welches sie anführen, habe ich aber weder geschrieben, noch jemals gesagt.

Synodus: Da du läugnest, daß du dergleichen geschrieben hast, verdammst du denn diejenigen, welche solche Sätze behaupten?

Pelagius: Ich verdamme sie als Thoren, nicht als Ketzer. Denn es ist kein Glaubenssatz (dogma).

Synodus: Weil nun Pelagius mit eigenen Worten ein unbestimmtes thörichtes Gerede verdammt, und mit Recht behauptet hat, daß der Mensch durch die Hülfe und Gnade Gottes ohne Sünde seyn könne, so antworte er nun auch auf die andern Puncte.

Siebente Klage. Die Lehrsätze des Cälestius, weshalb dieser auf der Synode zu Carthago verdammt worden seyn sollte, werden dem Pelagius, als seinem Lehrer, vorgeworfen. Adam ist sterblich erschaffen worden, und wäre gestorben, er möchte gesündigt haben, oder nicht. Die Sünde Adam's habe nur ihm allein geschadet, aber nicht dem menschlichen Geschlechte. Das Gesetz ist eben so gut ein Mittel zum Reiche Gottes zu gelangen, als das Evangelium. Vor der Menschwerdung Christi waren Menschen, die nicht sündigten. Die neugebornen Kinder sind in eben dem Zustande, in welchem Adam vor der Uebertretung war. Weder der Tod und die Uebertretung Adam's ist Ursache, daß das ganze menschliche Geschlecht stirbt, noch die Auferstehung Christi ist Ursache, daß das ganze Menschengeschlecht wieder aufersteht. — Darauf werden dem Pelagius noch andere angeblich Pelagianische Sätze vorgeworfen, welche dem Augustinus von Sicilien aus zugeschickt waren, und die dieser selbst in der Antwort an den Hilarius, welcher

gen, welcher würdig sey zu empfangen, alle Gnadengaben schenke, wie er sie dem Apostel Paulus geschenkt hat.

Synode. Uebereinstimmend mit dem Sinne der Kirche hast du über das Geschenk der Gnadengaben geurtheilt, welche bei dem heiligen Apostel sich finden.

Als ein Gemurmel entstand, und einige sagten, Pelagius behaupte, der Mensch könne vollkommen werden ohne Gottes Gnade, so tadelte dies Johannes Bischof von Jerusalem, und führte außer mehrern andern Schriftstellen 1 Kor. 15, 10. Röm. 9, 16. Ps. 127, 1. an. Als aber das Gemurmel noch fortdauerte, so sagte Pelagius, auch ich glaube dies, Anathema demjenigen, welcher behauptet, der Mensch könne ohne den Beistand Gottes zur Ausübung aller Tugenden gelangen.

Zwölfte Klage aus dem Buche des Cälestius: 1) Niemand könne ein Kind Gottes heißen, als wer es so weit gebracht habe, daß er ohne Sünde sey. 2) Vergessenheit und Unwissenheit sey keine Sünde, weil der Grund davon in einer Nothwendigkeit, und nicht in dem freien Willen liege. 3) Der Mensch habe einen freien Willen, etwas zu thun oder nicht zu thun. Wenn der Beistand Gottes erfordert werde, so sey kein freier Wille mehr da. 4) Unser Sieg über die Sünde komme nicht von dem Beistande Gottes, sondern vom freien Willen. Dieses habe er mit folgenden Worten behauptet: Unser ist der Sieg, weil wir aus freiem Willen die Waffen ergriffen haben, wie es im Gegentheil das Unsrige ist, wenn wir überwunden werden, weil wir uns zu rüsten aus eigenem Willen verachtet haben. Zum Beweise dieses Satzes habe er das Zeugniß des Petrus angeführt (2 Petri 1, 4.), wir seyen theilhaftig der göttlichen Natur. 5) Er solle den Syllogismus gemacht haben: Wenn die Seele nicht ohne Sünde seyn kann, so ist auch Gott, wovon die Seele ein Theil ist, der Sünde unterworfen. 6) Den Bußfertigen wird Verge-

tet, von welchem Paulus sagt, ein Gebot des Herrn habe ich nicht darüber.

Synode. Auch dies lehrt die Kirche.

Zehnte Klage gleichfalls aus dem Buche des Cälestius (contra traducem peccati): 1) Die Gnade Gottes und der Beistand wird nicht zu einzelnen Handlungen ertheilt, sondern besteht in dem freien Willen, oder in dem Gesetz und in der Unterweisung. 2) Die Gnade Gottes wird nach unsern Verdiensten verliehen, denn Gott würde ungerecht handeln, wenn er sie Sündern ertheilte. 3) Daher steht selbst die Gnade in unserm Willen, in so fern ich nähmlich derselben würdig oder unwürdig bin. Denn wenn wir durch die Gnade alles thun, so werden nicht wir, wenn wir von der Sünde überwunden werden, sondern die Gnade Gottes wird überwunden, welche uns auf jede Weise helfen wollte und nicht konnte. 4) Wenn es die Gnade Gottes ist, wenn wir die Sünden überwinden, so fällt die Schuld auf Gott, wenn wir von der Sünde überwunden werden, weil er uns ja entweder nicht bewahren wollte oder nicht konnte.

Pelagius. Ob dies Lehren des Cälestius sind, mögen diejenigen beweisen, die sie dem Cälestius zuschreiben; ich aber habe niemals dies angenommen, sondern verdamme denjenigen, der so etwas annimmt.

Synode. Die heilige Synode nimmt dich auf, da du gottlose Worte so verdammst.

Eilfte Klage wiederum aus dem Buche des Cälestius. Die Pelagianer behaupten, ein jeder Mensch könne alle Tugenden und Gnadengaben besitzen, und heben den Unterschied der Gnadengaben auf, welchen der Apostel lehrt.

Pelagius. Dies haben wir gesagt, aber boshaft und ungeschickt hat man hierin etwas Anstößiges gefunden. Denn wir heben nicht den Unterschied der Gnadengaben auf, sondern wir sagen, daß Gott demjeni-

so schmeichelhaft mußte es dem Pelagius seyn. Dieser äußerte seine Freude laut darüber, ja er unterließ nicht, den Augustinus selbst von dem, was zu Diospolis vorgefallen war, in einer an denselben geschickten chartula in Kenntniß zu setzen. (de gestis. Pel. prooem. und 32. 33.).

Jetzt stand des Ansehen des Augustinus auf dem Spiel. Er hatte sich gegen die Pelagianische Lehre erklärt — und der Urheber derselben, ein Laie, der noch dazu dem bischöflichen Stolze durch jenes anmaßende Quis mihi Augustinus so nahe getreten war, ward jetzt von einer Orientalischen Synode von 14 angesehenen Bischöfen für völlig orthodox anerkannt. Dies konnte, besonders da die Partei der Pelagianer an Stärke zunahm, schlimme Folgen haben. Augustinus setzte daher Alles in Bewegung, diese zu verhüten. Auf zwei Provinzial-Synoden ward noch 416 die Pelagianische Lehre für verwerflich erklärt, und die 412 zu Carthago gehaltene Synode bestätigt. Auch unterließ man nicht, mit der größten Geschäftigkeit Alles anzuwenden, den Römischen Bischof Innocentius zu gewinnen, aus einer vielleicht nicht ganz ungegründeten Besorgniß, dieser möchte gar die Beschlüsse der Väter zu Diospolis bestätigen. Ueber dies schrieb Augustinus um eben diese Zeit an den Bischof Johannes von Jerusalem, von dem Pelagius sehr geliebt wurde (Epist. 179.), und warnte ihn vor dem Gifte der Pelagianischen Ketzerei. Bemerkenswerth ist es, daß Augustinus noch in diesem Briefe mit Achtung vom Pelagius redet, und ihn fratrem nostrum nennt.

Von den erwähnten beiden Synoden ward die erste gehalten zu Carthago im Jahr 416 unter dem Vorsitze des Aurelius. Sie ist die zweite Carthagische in den Pelagianischen Streitigkeiten. Sie bestand aus 68 Bischöfen. Augustinus, der nicht zu der Carthagischen oder proconsularischen Provinz gehörte, befand sich nicht auf derselben. Auf ihr ward beschlossen, daß Pelagius und

bung ertheilt, nicht nach der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, sondern nach ihrem Verdienst und Fleiß, mit welchem sie sich durch Buße der Erbarmung würdig gemacht haben.

Synode. Was sagt zu den vorgelesenen Puncten der gegenwärtige Mönch Pelagius? Denn die heilige Synode und die heilige katholische Kirche Gottes verwirft dies.

Pelagius. Ich erkläre wiederum, daß dies nach dem eigenen Zeugnisse meiner Ankläger nicht meine Lehrsätze sind, für welche ich daher auch keine Verantwortung schuldig bin. Die Lehrsätze, welche ich für die meinigen anerkannt habe, halte ich für recht; was ich aber nicht für meine Behauptungen erklärt habe, verwerfe ich nach dem Urtheil der heiligen Kirche, und spreche das Anathema über jeden, welcher gegen die Lehren der heiligen katholischen Kirche anstößt und ihnen widerspricht. Denn ich glaube an die Dreiheit einer Substanz, und an alle Lehren der heiligen katholischen Kirche; das Anathema aber über den, welcher etwas annimmt, was von dieser abweicht.

Synode. Da sich jetzt der gegenwärtige Mönch Pelagius über die ihm gemachten Anschuldigungen genügend gegen uns erklärt hat, er mit den frommen Lehren übereinstimmt, und er das, was dem Kirchenglauben entgegen ist, verwirft und verdammt, so bezeugen wir, daß er ein Mitglied der katholischen Kirche sey.

Eilftes Capitel.

Verfolg der Geschichtserzählung.

So war nun Pelagius von vierzehn Morgenländischen Bischöfen förmlich frei gesprochen und für orthodox erklärt worden. So unangenehm dies seinen Gegnern war,

so schmeichelhaft mußte es dem Pelagius seyn. Dieser äußerte seine Freude laut darüber, ja er unterließ nicht, den Augustinus selbst von dem, was zu Diospolis vorgefallen war, in einer an denselben geschickten chartula in Kenntniß zu setzen. (de gestis. Pel. prooem. und 32. 33.).

Jetzt stand des Ansehen des Augustinus auf dem Spiel. Er hatte sich gegen die Pelagianische Lehre erklärt — und der Urheber derselben, ein Laie, der noch dazu dem bischöflichen Stolze durch jenes anmaßende Quis mihi Augustinus so nahe getreten war, ward jetzt von einer Orientalischen Synode von 14 angesehenen Bischöfen für völlig orthodox anerkannt. Dies konnte, besonders da die Partei der Pelagianer an Stärke zunahm, schlimme Folgen haben. Augustinus setzte daher Alles in Bewegung, diese zu verhüten. Auf zwei Provinzial-Synoden ward noch 416 die Pelagianische Lehre für verwerflich erklärt, und die 412 zu Carthago gehaltene Synode bestätigt. Auch unterließ man nicht, mit der größten Geschäftigkeit Alles anzuwenden, den Römischen Bischof Innocentius zu gewinnen, aus einer vielleicht nicht ganz ungegründeten Besorgniß, dieser möchte gar die Beschlüsse der Väter zu Diospolis bestätigen. Ueber dies schrieb Augustinus um eben diese Zeit an den Bischof Johannes von Jerusalem, von dem Pelagius sehr geliebt wurde (Epist. 179.), und warnte ihn vor dem Gifte der Pelagianischen Ketzerei. Bemerkenswerth ist es, daß Augustinus noch in diesem Briefe mit Achtung vom Pelagius redet, und ihn fratrem nostrum nennt.

Von den erwähnten beiden Synoden ward die erste gehalten zu Carthago im Jahr 416 unter dem Vorsitze des Aurelius. Sie ist die zweite Carthagische in den Pelagianischen Streitigkeiten. Sie bestand aus 68 Bischöfen. Augustinus, der nicht zu der Carthagischen oder proconsularischen Provinz gehörte, befand sich nicht auf derselben. Auf ihr ward beschlossen, daß Pelagius und

Cälestius, wenn sie nicht die ihnen angeschuldigten Irrthümer aufs deutlichste verdammen würden, mit dem Anathema belegt werden müßten. Zugleich ward der Bischof Innocentius von dem ganzen Vorfall mit allen vorangegangenen Umständen in Kenntniß gesetzt. Die Väter erließen nämlich an ihn ein Synodal-Schreiben, und fügten hinzu die Acten so wohl dieser Synode, als der früher zu Carthago gehaltenen nebst dem Schreiben des Heros und Lazarus, welches Orosius überbracht hatte. Die Synodal-Acten dieser zweiten Synode sind verloren gegangen, das Synodal-Schreiben an den Innocentius hat sich aber bis auf unsere Zeit erhalten. Man findet es nicht nur in der Mansischen Concilien-Sammlung (T. IV. p. 321. seqq), sondern auch unter den Augustinischen Briefen (Epist. 175.). Merkwürdig bleibt es immer, daß Afrikanische Bischöfe, welche bekanntlich auf ihre Rechte so eifersüchtig waren, sich gegen den Römischen Bischof in diesem Synodal-Schreiben so ausdruckten: Hoc gestum, Domine frater, sanctae caritati tuae intimandum duximus, ut statutis nostrae mediocritatis etiam apostolicae sedis adhibeatur auctoritas. Uebrigens warf man in demselben dem Pelagius und Cälestius zwei Irrlehren vor. Die eine, daß sie lehrten, daß der Mensch aus eigener Kraft im Stande sey, gerecht zu leben und die Gebote Gottes zu erfüllen, wodurch sie sich als Gegner der göttlichen Gnade zeigten; die andere, daß sie läugneten, daß die kleinen Kinder durch die Taufe Christi vom Verderben befreiet würden, und die ewige Seligkeit erlangten, indem sie auch den nicht getauften das ewige Leben verhießen. In dem Synodal-Schreiben wird aber mit vieler Vorsicht, und wahrscheinlich nicht ohne Rücksicht auf die zu Diospolis geschehene Freisprechung des Pelagius, nicht über Pelagius und Cälestius selbst, denn diese konnten sich ja gebessert haben, sondern nur im Allgemeinen (generaliter) über diejenigen, welche

diese Irrthümer lehrten, das Anathema für nöthig gehalten.

Die zweite dieser Synoden ward noch in eben diesem Jahre zu Mileve in Numidien gehalten. Etwa 60 Bischöfe aus dieser Provinz waren zugegen. Unter ihnen befand sich Augustinus. Die Väter traten den Schlüssen der Carthagischen Synode bei; nur findet man nicht, daß auch zu Mileve von einem Verdammungsurtheil über die beiden angeblichen Ketzer selbst, wenn sie nicht die angeführten Lehren widerrufen würden, die Rede war. Die Canonen dieser Synode existiren nicht mehr, denn was man in den Canonen-Sammlungen als Canonen dieser Synode aufführt, ist aus andern Synodal-Acten zusammen gestoppelt. Man sehe Fuchs Bibliothek der Kirchenversammlungen Th. 3. S. 346. f. — Auch die zu Mileve versammelten Väter erließen ein Schreiben an den Römischen Bischof, worin sie ihn ersuchten, sich den genannten Pelagianischen Irrlehren zu widersetzen. Dies Schreiben ist so wie jenes Carthagische auf unsere Zeiten gekommen, es ist unter den Augustinischen Briefen der 176ste.

Außer dem ward noch, um den Innocentius auf jede mögliche Weise zu gewinnen, ein vertrauliches Schreiben zu eben dieser Zeit von Augustinus und vier andern Afrikanischen Bischöfen an den Römischen Bischof erlassen, worin man Alles anwandte, um zu zeigen, daß die Afrikanische Lehre die orthodoxe sey, und daß dem Pelagius und Cälestius nicht Unrecht geschehen. Auch dieses Privat-Schreiben hat sich erhalten, es ist unter den Augustinischen Briefen der 177ste. Der Römische Bischof wird in demselben aufgefordert, den Pelagius entweder selbst nach Rom kommen zu lassen und ihn persönlich zu vernehmen, oder dies auch schriftlich zu thun. Hierbei setzen sie ihm die angeblich orthodoxe Lehre von der Gnade aus einander, und zeigen ihm, wie er sich vor der Zweideutigkeit des Ausdrucks Gnade, hinter welcher Pelagius sich ver-

stecke, hüten müsse. Auch fügten sie das Buch Augustin's de natura et gratia, nebst der Schrift des Pelagius, welche dieses veranlaßt hatte, hinzu. In letzterer hatten sie, um dem Innocentius die Mühe des Durchlesens zu ersparen, selbst die Stellen bezeichnet, in welchen sich Pelagius nach ihrer Meinung ketzerisch ausgedruckt hatte. Außerdem legten sie bei einen von einem aus ihrer Mitte, wahrscheinlich vom Augustinus selbst, verfaßten Brief an den Pelagius, mit der Bitte, Innocentius möge geruhen, ihm diesen Brief zuzusenden, damit er dadurch desto größeren Nachdruck erhalte.

Aus diesem Schritte, welchen Augustinus und seine Anhänger thaten, und wobei der erste ohne Zweifel derjenige war, welcher Alles leitete, sieht man, daß schon Leidenschaftlichkeit sich in den Streit gemischt hatte. Dieser Schritt mußte dem ehrgeizigen Augustinus und den übrigen stolzen Afrikanischen Bischöfen unstreitig viel kosten. Bis jetzt hatte die Afrikanische Kirche den Ansprüchen des Römischen Bischofs auf den Primat sich auf jede Weise widersetzt. Das, was sie jetzt thaten, mußte, so zweideutig sie sich auch ausdruckten, indem sie nicht um die Entscheidung des Innocentius, sondern um seinen Beitritt baten, als eine Huldigung des Ansehens des Römischen Bischofs erscheinen. Um dem Stolze desselben noch mehr zu schmeicheln, ward sogar ein Bischof Namens Julius mit jenem Schreiben an ihn abgesandt.

Dieser Schritt war so schlau berechnet und mit so vieler Feinheit ausgeführt, daß er seines Zwecks nicht verfehlen konnte. Der herrschsüchtige Innocentius, dem er sehr erwünscht seyn mußte, ließ diese schöne Gelegenheit nicht vorbei, um sein Ansehen geltend zu machen. Er betrachtete ihn aus einem Gesichtspuncte, aus dem die Afrikaner ihn nicht angesehen haben wollten. Er antwortete mit einer Anmaßung und mit einem Stolze, welchen man in einem andern Falle nicht würde extra-

gen haben. Er stellte sich in seinen Antwortschreiben (sie sind in der Sammlung der Augustinischen Briefe der 181. 182. und 183ste) auf jene drei Briefe, vom Januar 417., als wenn er derjenige wäre, dem allein die Entscheidung in dieser Sache zustände, rühmte ihren Gehorsam gegen den Apostolischen Stuhl, an den sie sich gewandt hätten, erklärte, daß er die Sache untersucht habe, bestätigte ihre Lehre, und ihren Ausspruch gegen die Pelagianer, schloß kraft seiner Apostolischen Machtvollkommenheit (apostolici vigoris auctoritate) den Pelagius, Cälestius und alle, welche ihre Lehre hartnäckig vertheidigten, bis sie sich besserten, von der Kirchengemeinschaft aus, und äußerte sich über die Pelagianische Theorie von der Kindertaufe fast mit Augustin's Worten. Ferner bemerkte Innocentius, daß es nicht nöthig sey, den Pelagius persönlich vorzufordern, da derselbe, wenn er glaube, daß er die Verdammung des Römischen Stuhls nicht verdient habe, zu ihm eilen müsse, um seine Lossprechung nachzusuchen. — Uebrigens ist so wenig in den Briefen der Afrikaner, als, wie sich erwarten läßt, in den Antworten des Römischen Bischofs der Pelagianismus rein dargestellt und verdammt worden. Niemals hatte Pelagius, wie wir in der Folge sehen werden, den Satz, der in denselben als Pelagianisch bestritten wird, behauptet, daß der Mensch keiner Gnade bedürfe, und daher konnte ihn auch die Consequenz nicht treffen, daß das Gebet zu Gott um Beistand gegen die Sünde überflüssig sey. Niemals hatten die Pelagianer, was ihnen hier vorgeworfen wird, gelehrt, daß die Taufe den Kindern nicht zur Seligkeit helfe, da sie, wie wir gesehen haben, vielmehr behaupteten, daß die Kinder durch die Taufe des regni caelorum theilhaftig würden. — So waren also die angeblich Pelagianischen Meinungen, und die Anhänger derselben auch von dem Römischen Stuhl für heterodox erklärt und verdammt worden.

Die Antworten des Innocentius erregten unter den Afrikanischen Bischöfen die lebhafteste Freude; so sehr überwog die Parteisucht ihren Stolz. Man machte dieselben allgemein bekannt. Augustinus konnte es sogar über sich erhalten, auf der Kanzel zu sagen, durch zwei Concilien, und durch Rescripte von dem apostolischen Stuhl sey die Sache abgemacht worden (Serm. 131. §. 10.).

Aber schon am 12ten März 417 starb Innocentius. Sein Nachfolger ward Zosimus. Jetzt eilte Cälestius von Constantinopel, wohin er sich seit kurzem von Ephesus aus begeben hatte, von wo er aber wegen unangenehmer Händel mit dem Bischofe Atticus vertrieben war, nach Rom, und legte bei Zosimus eine Appellation ein, oder erneuerte vielmehr die vorige, so wie er ihm eine Vertheidigungsschrift, welche sein Glaubensbekenntniß enthielt, übergab, worin er das peccatum ex traduce gerade zu läugnet, und von den streitigen Fragen als solchen redet, welche nicht zum Glauben (praeter fidem) gehören. Zosimus nahm den Cälestius gütig auf, und ohne sich darum zu bekümmern, daß schon sein Vorgänger über den Streit entschieden hatte, fing er an die Sache noch einmal zu untersuchen. Eine Zusammenkunft von Geistlichen ward von ihm zu diesem Zwecke zu Rom zusammen berufen, und man fand die Aeußerungen des Mannes, der schlau genug seine Bereitwilligkeit erklärt hatte, Alles der Entscheidung des apostolischen Stuhls zu unterwerfen, orthodox. Doch ward zur Zeit kein Urtheil über seine Rechtgläubigkeit ausgesprochen. Zosimus schrieb noch 417 an Aurelius, und die sämmtlichen Afrikanischen Bischöfe, meldete ihnen, was vorgefallen, erklärte die vom Cälestius vorgetragenen Sätze für vollkommen orthodox, die Ankläger des Pelagius den Heros und Lazarus, gegen die er noch aus besondern Gründen eingenommen war, für abgesetzt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, tadelte die Afrikaner

leise wegen ihres Verfahrens in dieser Sache, und forderte sie auf, entweder, wenn sie noch gegen die Orthodoxie des Cälestius etwas einzuwenden hätten, binnen zwei Monaten in Rom zu erscheinen, oder sich auch zu beruhigen. Uebrigens setzt Zosimus hinzu, habe er den Cälestius und die anwesenden Priester erinnert, daß solche spitzfindige Fragen (tendiculae quaestionum) und ungereimte Streitigkeiten (inepta certamina) aus einer unzeitigen Neugierde entständen u. s. w. Es ist dies allerdings merkwürdig, weil man daraus schließen darf, daß die Lehren von der Erbsünde und von der Erlassung derselben durch die Kindertaufe, welche Cälestius gerade zu in seinem Glaubensbekenntnisse verwarf, noch nicht zur Römischen Dogmatik gehörten. Der Brief findet sich bei'm Mansi T. IV. p. 350 seqq. und in dem Anhange zum 10ten Theile der Benedictiner-Ausgabe der Werke Augustin's S. 98.

Während dieser Zeit lief auch ein Brief und ein Glaubensbekenntniß des Pelagius in Rom ein. Pelagius hatte wahrscheinlich in Jerusalem erfahren, welche Schritte man gegen ihn in Afrika und auf diese Veranlassung auch in Rom unternommen hatte. Um sich zu rechtfertigen schrieb er an Innocentius, legte demselben sein Glaubensbekenntniß vor, und fügte die Bitte hinzu, ihn entweder eines Bessern zu belehren, und ihm zu zeigen, worin das Irrige seiner Lehre bestehe, da er von ihm, der Petri Glauben und Stuhl inne habe, gern eine Zurechtweisung annähme, oder ihn auch für orthodox zu erklären. Diese Bitte unterstützte der Bischof von Jerusalem Praylus, der Nachfolger des Johannes, in einem besondern Briefe. Beide Schreiben kamen aber erst in Rom an, nachdem Innocentius schon gestorben war, und Zosimus den Römischen Stuhl eingenommen hatte. Sie veranlaßten die Zusammenberufung einer neuen Versammlung zu Rom, auf welcher auch des Pelagii Glaubensbekenntniß genehmigt ward, und

ein

ein zweites Schreiben des Zosimus an die Afrikanischen Bischöfe, welches wahrscheinlich nur wenige Tage nach dem ersten abgefaßt war. Das Glaubensbekenntniß des Pelagius erstreckt sich auf alle christliche Lehren, hebt an mit der Lehre von der Dreieinigkeit, und geht von da bis zur Auferstehung der Todten, berührt alsdann ganz kurz einige der streitigen Lehren, über welche es sich aber bei weitem nicht bestimmt genug erklärt.

In dem zweiten Schreiben des Zosimus an die Afrikaner, welches, so wie das erste vom Baronius zuerst aus der Vaticanischen Bibliothek bekannt gemacht ist, und sich bei'm Mansi T. IV. p. 353 seqq. und in dem erwähnten Anhange findet, erwähnt der Römische Bischof zuerst der Veranlassung desselben, versichert daß Pelagius sich vollkommen gerechtfertigt habe, und daß es nun keinem Zweifel mehr unterworfen seyn könne, daß Pelagius so wohl als Cälestius orthodoxe Leute seyen, die nur von schlechten Menschen, einem Heros und Lazarus, bei den Afrikanern wären angeschwärzt worden. Nicht ohne Bitterkeit bemerkt er, daß es der bischöflichen Würde und Weisheit nicht gemäß sey, ihr Urtheil von so leichtsinnigen Ohrenbläsern abhängig zu machen. Eine wahre Freude würde es ihnen jetzt seyn zu vernehmen, daß sie sich in ihrer Meinung von ihnen getäuscht hätten. Abschriftlich hinzu gefügt waren diesem Briefe die Eingaben des Pelagius.

Diese beiden Briefe des Zosimus an die Afrikaner, welche wahrscheinlich zu gleicher Zeit abgeschickt wurden, überbrachte ein Subdiaconus Basiliscus an den Bischof Aurelius von Carthago. Man denke sich die Sensation, welche sie in ganz Afrika hervor bringen mußten! Was die Absicht des Zosimus hierbei war, ob er sich einen noch größern Triumph, als sein Vorgänger erhalten hatte, durch eine noch tiefere Unterwerfung unter den Römischen Stuhl von Seiten der Afrikaner verschaffen, oder ob er die Afrikaner, welche den An-

ſprüchen der Römiſchen Biſchöfe ſo oft getrotzt hatten, kränken wollte — dies läßt ſich nicht entſcheiden. Mochte es aber die eine oder die andere ſeyn, in beiden Fällen ſchlug ſie fehl.

Der Stolz der Afrikaner fühlte ſich beleidigt, und ſie hatten Muth genug, ſich dem Zoſimus zu widerſetzen. Kaum hatte Aurelius dieſe Briefe erhalten, ſo ſchrieb er ſogleich eine Synode nach Carthago aus, welche noch im November dieſes Jahrs (417) von 214 Biſchöfen daſelbſt gehalten ward. Auf dieſer Synode, auf welcher nach dem Ausdrucke des Prosper im Carmine de Ingratis, dux Aurelius ingeniumque Augustinus erat, wurden die gegen die Pelagianer von ihnen, und dem Innocentius gefaßten Beſchlüſſe beſtätigt. Den Decreten dieſer Synode fügten die Afrikaner vom Concilio ab einen Brief an den Zoſimus, dem ſchon ein anderer Brief vorher gegangen war, hinzu, worin ſie ſeinem Urtheile über die Rechtgläubigkeit der Pelagianer widerſprachen, und ihn aufforderten, eine neue Unterſuchung mit dem Cäleſtius anzuſtellen. „Wir haben beſchloſſen," hieß es in dieſem Schreiben nach einem von Prosper contra Collatorem c. 5. (Appendix p. 176.) uns aufbewahrten Fragmente, „daß die gegen den Pelagius und Cäleſtius durch den ehrwürdigen Biſchof Innocentius von dem Sitze des ſeligſten Apoſtel Petrus ausgeſprochene Sentenz in Kraft bleibe, bis ſie das unumwundenſte Bekenntniß ablegen (donec apertissima confessione fateantur), daß wir durch die Gnade Gottes durch Jeſum Chriſtum unſern Herrn nicht allein um die Gerechtigkeit zu erkennen, ſondern ſie auch auszuüben bei jeder Handlung (per actus singulos) unterſtützt werden, ſo daß wir ohne ſie (die Gnade) nichts wahrhaft Frommes zu haben, denken, ſagen, thun vermögen." Auch Paulinus, jener Ankläger des Cäleſtius, welcher durch den bereits erwähnten Baſiliscus am 2ten November (417.) war eingeladen worden, ſich vor das Gericht des Zoſimus zu

ſtellen, um ſeine Klage gegen den Cäleſtius zu verfolgen, erſchien nicht, ſondern entſchuldigte ſich in einem vom 8ten Nov. datirten dem Zoſimus zugeſchickten libellus damit, daß von Seiten des Römiſchen Stuhls ja ſchon für ihn (den Paulinus) entſchieden ſey. Dieſer vom Baronius zuerſt bekannt gemachte libellus findet ſich ſowohl bei'm Manſi p. 381. seqq. als auch in der Appendix der Benedictiner-Ausgabe p. 102. seqq.

Dieſe Widerſetzlichkeit der Afrikaner würde indeſſen den Zoſimus ſchwerlich geneigt gemacht haben, ſein Betragen gegen die angeblichen Ketzer zu ändern, wenn nicht zwei Umſtände ihn hierzu nothwendig hätten ſtimmen müſſen. Der eine war ein Aufſtand der Gegner des Pelagius zu Rom, an deren Spitze ein Mönch Namens Conſtantius *) geſtanden zu ſeyn ſcheint, die mit dem Betragen des Zoſimus in dieſer Sache ihre Unzufriedenheit laut genug zu erkennen geben mochten, und wobei es wahrſcheinlich zu gewaltthätigen Auftritten kam. De pecc. orig. 8. 21. Prosp. in chron. ad annum 418. Sacrum Rescriptum in der Appendix p. 105. e. Der zweite — vielleicht der wichtigſte — war der, daß der Kaiſer Honorius von den Afrikanern, gegen welche ihn auch politiſche Rückſichten zur Willfährigkeit geneigt machen mochten, gewonnen ſich gegen den Pelagius und deſſen Anhänger erklärte.

Genug Zoſimus änderte ſeine Rolle. Schon in der Antwort, welche auf jene vorher erwähnten Briefe an den Aurelius und die übrigen zu Carthago verſammelt geweſenen Biſchöfe erfolgte (Manſi. IV. S. 366. App.

*) Dieſer Conſtantius iſt wahrſcheinlich der nämliche, von dem es bei dem Verfaſſer des Praedestinatus heißt: Contra Pelagium et Caelestium suscepit sine scriptura quidam Constantius tractator. Mansi IV. p. 384. — Auf dieſe Ereigniſſe zu Rom ſcheint ſich der Vorwurf Julian's zu beziehen, daß die Katholiker in Rom Unruhen erregt hätten. Op. imp. III. 35.

S. 104.), und welche vom 21sten März (XII. Cal. Aprilis.) 418 datirt war, heißt es nach einigen stolzen Aeußerungen über seine Würde, daß es nicht seine Absicht gewesen, den Cälestius gerade zu los zu sprechen, sondern die Sache nur noch, bis Alles gehörig untersucht worden, unentschieden zu lassen. Mit einer vielleicht nicht absichtslosen Dunkelheit wird hinzu gefügt, daß er, nachdem er ihre Briefe erhalten, Alles in dem Zustande gelassen, wie es längst gewesen wäre. Er scheint hiermit auf die Verhandlungen unter seinem Vorgänger Innocentius zu zielen. Durch diesen waren ja aber die Pelagianer verdammt worden.

Die Kaiser Honorius und Theodosius erließen ein Rescript (sacrum rescriptum. Append. S. 105.), welches also einen Antrag, und zwar, wie es aus mehreren Gründen höchst wahrscheinlich ist, einen Antrag der Afrikanischen Bischöfe voraus setzt, und welches zu Ravenna den 30sten April 418 erlassen war. Es war gerichtet an den Palladius einen praefectus praetorii von Italien. Es heißt in diesem in einer sehr schwülstigen Schreibart abgefaßten Rescripte, Pelagius und Cälestius hätten sich mehrere ketzerische Irrthümer zu Schulden kommen lassen, und dieselben auf eine listige Weise verbreitet; sie hätten z. B. gelehrt, der Tod sey gleich mit dem Menschen geschaffen, und von Gott gleich bei dem Schöpfungsplane beschlossen worden, er sey keine Folge der Sünde, sondern einer unwiderruflichen Anordnung, und treffe uns daher, auch gesetzt, daß wir nicht sündigten, die Sünde Adam's gehe nicht auf seine Nachkommen über; dem Vernehmen nach verbreite sich das Gift dieser Ketzerei zu Rom und an andern Orten und störe die Ruhe der Kirche; es werde daher dem Palladius bekannt gemacht, die Kaiser hätten durch ein nicht wieder aufzuhebendes Gesetz beschlossen, daß, nachdem die Häupter der verruchten Lehre, Cälestius und Pelagius, zuerst aus der Stadt geschafft worden, auch diejenigen, welche sich als Anhänger der

Gotteslästerung zeigten, oder über die verdammte Ketzerei wiederum redeten, sie möchten sich finden, wo sie wollten, es möchten Geistliche oder Laien seyn, von jedem ergriffen und angeklagt, und nach verhörter Sache ohne Zögerung (sine praescriptione aliqua) peinlich verhört und unabbittlich mit der Landesverweisung bestraft werden sollten. Im ganzen Römischen Reiche sollte dies bekannt gemacht werden. — Dieses Rescript veranlaßte noch in eben diesem Jahre ein Edict (edictum. App. S. 106.) im Namen des Palladius und noch zwei anderer praefectorum praetorio, des Monaxius praef. praet. Orientis und des Agricola praef. praet. Galliarum, worin jenes Rescript zur allgemeinen Nachachtung bekannt gemacht, außer dem Exil aber auch noch die Confiscation der Güter, welche im Rescripte nicht genannt ist, als Strafe der Pelagianer ausdrücklich hervor gehoben wird. Daß hierdurch mehrere geneigt gemacht wurden, die Pelagianische Partei zu verlassen, läßt sich erwarten. Possidii Vita Aug. c. 18.

Dies waren die ersten Schritte, welche von Seiten des Staats gegen die Pelagianer unternommen wurden.

Noch glaubten aber die Afrikaner nicht genug zur Unterdrückung der Pelagianischen Ketzerei gethan zu haben. Sie veranstalteten daher ein so genanntes concilium plenarium d. h. ein solches, auf welches alle Afrikanische Bischöfe berufen wurden, oder eine General-Synode, und verdammten auch auf dieser die Grundsätze der Pelagianer. Sie begann den 1sten Mai 418 zu Carthago, und mehr als 200 Bischöfe waren zugegen. Aurelius von Carthago und Donatianus von Telepte hatten den Vorsitz. Aber Augustinus war auch hier wieder das ingenium. Die neun ersten Canonen (App. S. 106. 107.) wurden gegen die Pelagianische Ketzerei von der Synode fest gesetzt. Der 9te Canon, welchen Walch in der Ketzergeschichte Th. IV. S. 637. anführt, ist irrthümlich hierher gekommen, wie Fuchs in der Bibliothek der Kirchenversammlungen Th. 3. S. 378. richtig bemerkt. Dagegen ist

die Neigung und die Kraft haben, das erkannte Gute auszuüben, der sey verflucht. Denn da der Apostel sagt: das Wissen bläht auf und die Liebe erbaut, so ist es sehr gottlos zu glauben, daß wir die Gnade Gottes zu dem haben, was aufbläht, nicht aber zu dem, was erbauet. Es ist beides das Geschenk Gottes, so wohl das zu wissen, was wir thun sollen, als auch die Neigung zu haben, es zu thun, damit, indem die Liebe erbauet, die Wissenschaft nicht aufblähen könne. Wie geschrieben steht: Gott lehre den Menschen die Wissenschaft; so steht auch geschrieben, daß die Liebe von Gott sey.

Sechster Canon. Wer sagt, daß die Gnade der Rechtfertigung uns dazu gegeben werde, damit wir durch die Gnade das desto leichter erfüllen können, was uns durch den freien Willen zu thun vorgeschrieben ist, gleichsam als wenn, gesetzt die Gnade würde nicht verliehen, wir die göttlichen Gebote auch ohne sie, obgleich nicht so leicht erfüllen könnten, sey verflucht. Denn der Herr redete von den Früchten der Gebote, indem er nicht sagte: ohne mich könnt ihr es mit mehr Mühe thun; sondern, ohne mich könnt ihr nichts thun.

Siebenter Canon. Wer die Worte des heiligen Apostels Johannes „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betriegen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns" so verstehen zu müssen glaubt, als ob wir nur aus Demuth uns für Sünder bekennen sollen, nicht weil wir es wirklich sind, der sey verflucht. Denn der Apostel fügt im folgenden Verse gleich hinzu: „Wenn wir aber unsere Sünden bekannt haben, so ist er treu und gerecht, so daß er uns die Sünden vergibt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt." Hier erhellet deutlich genug, daß es nicht aus Demuth, sondern mit Wahrheit gesagt werde. Denn der Apostel konnte sagen „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so erheben wir uns selbst und die Demuth ist nicht in uns;" aber da er sagt, so betriegen wir uns selbst und die Wahrheit

schen ist die Sünde gekommen in die Welt, und durch die Sünde der Tod, und ist so zu allen Menschen hindurch gedrungen, in welchem (in quo) alle gesündigt haben, ist so zu verstehn, wie sie die allgemein verbreitete katholische Kirche immer verstanden hat. Nach dieser Glaubensregel werden auch die kleinen Kinder, die noch nicht selbst haben sündigen können, deswegen zur Vergebung der Sünden wahrhaft getauft, damit sie durch die Wiedergeburt von dem gereinigt werden, was sie durch die Geburt Sündhaftes an sich haben (quod generatione traxerunt).

Dritter Canon. Wenn Jemand sagt, daß darum der Herr gesagt habe, in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen, um zu erkennen zu geben, daß es in dem Himmelreiche einen mittleren, oder überhaupt irgendwo einen Ort gebe, in welchem die Kinder glücklich leben, welche diese Welt ohne Taufe verlassen, ohne welche sie nicht in das Himmelreich, welches das ewige Leben ist, kommen können, der sey verflucht. Denn da der Herr gesagt hat: Wer nicht wiedergeboren ist aus Wasser und dem heiligen Geist, der kann nicht in das Reich Gottes kommen; welcher Rechtgläubige kann zweifeln, daß der, welcher ein Miterbe Christi zu seyn nicht verdient hat, seinen Theil mit dem Teufel habe? Wer nicht zur Rechten steht, wird ohne Zweifel zur Linken seyn.

Vierter Canon. Wer sagt, daß die Gnade Gottes, welche uns durch Christum rechtfertigt, sich allein auf die Vergebung der begangenen Sünden beziehe, nicht aber auf die Hülfe, welche uns widerfahren muß, damit sie nicht begangen werden, der sey verflucht.

Fünfter Canon. Wer sagt, dieselbe Gnade Gottes durch Christum helfe uns nur dadurch, nicht zu sündigen, daß uns durch sie die Einsicht der Befehle (Gottes) eröffnet und offenbart werde, damit wir wissen, was wir begehren und was wir vermeiden sollen, daß uns aber durch dieselbe nicht verliehen werde, daß wir

die Neigung und die Kraft haben, das erkannte Gute auszuüben, der sey verflucht. Denn da der Apostel sagt: das Wissen bläht auf und die Liebe erbaut, so ist es sehr gottlos zu glauben, daß wir die Gnade Gottes zu dem haben, was aufbläht, nicht aber zu dem, was erbauet. Es ist beides das Geschenk Gottes, so wohl das zu wissen, was wir thun sollen, als auch die Neigung zu haben, es zu thun, damit, indem die Liebe erbauet, die Wissenschaft nicht aufblähen könne. Wie geschrieben steht: Gott lehre den Menschen die Wissenschaft; so steht auch geschrieben, daß die Liebe von Gott sey.

Sechster Canon. Wer sagt, daß die Gnade der Rechtfertigung uns dazu gegeben werde, damit wir durch die Gnade das desto leichter erfüllen können, was uns durch den freien Willen zu thun vorgeschrieben ist, gleichsam als wenn, gesetzt die Gnade würde nicht verliehen, wir die göttlichen Gebote auch ohne sie, obgleich nicht so leicht erfüllen könnten, sey verflucht. Denn der Herr redete von den Früchten der Gebote, indem er nicht sagte: ohne mich könnt ihr es mit mehr Mühe thun; sondern, ohne mich könnt ihr nichts thun.

Siebenter Canon. Wer die Worte des heiligen Apostels Johannes „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betriegen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns" so verstehen zu müssen glaubt, als ob wir nur aus Demuth uns für Sünder bekennen sollen, nicht weil wir es wirklich sind, der sey verflucht. Denn der Apostel fügt im folgenden Verse gleich hinzu: „Wenn wir aber unsere Sünden bekannt haben, so ist er treu und gerecht, so daß er uns die Sünden vergibt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt." Hier erhellet deutlich genug, daß es nicht aus Demuth, sondern mit Wahrheit gesagt werde. Denn der Apostel konnte sagen „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so erheben wir uns selbst und die Demuth ist nicht in uns;" aber da er sagt, so betriegen wir uns selbst und die Wahrheit

ist nicht in uns," so zeigt er deutlich genug, daß derjenige, welcher sagt, er habe keine Sünde, nicht die Wahrheit, sondern die Unwahrheit rede.

Achter Canon. Wer behauptet, daß die Heiligen, welche im Vater unser beten „Vergib uns unsere Schulden," nicht für sich diese Worte sprechen, weil ihnen diese Bitte nicht nöthig ist, sondern für andere Sünder in ihrem Volke, und daß deshalb auch nicht ein Heiliger sage „Vergib mir meine Schuld," sondern „Vergib uns unsere Schuld," damit man einsehe, daß der Heilige dies mehr für andere, als für sich bitte, der sey verflucht. Denn der Apostel Jacobus war heilig und gerecht, als er sagte „Wir fehlen Alle mannigfaltig." Warum ist anders hinzu gefügt „Alle", als damit dieser Ausspruch auch mit dem Psalm übereinstimme, wo es heißt „Gehe nicht in's Gericht mit deinem Knecht, denn vor deinem Anblick wird Niemand gerechtfertigt werden." Und der weise Salomo sagt, „Es ist kein Mensch, der nicht sündige." Im Buche Hiob heißt es „Er zeichnet in die Hand jedes Menschen, damit jeder Mensch seine Schwäche kenne." Daher auch der heilige und gerechte Daniel, da er in der Mehrzahl gesagt hatte, „Wir haben gesündigt, wir haben unrecht gethan," und wie es weiter mit Wahrheit und Demuth heißt, fügte nachher hinzu, damit nicht geglaubt würde, wie einige annehmen, daß er dies nicht von seinen, sondern vielmehr von den Sünden des Volkes gesagt habe: Da ich betete und bekannte meine Sünden und die Sünden meines Volks Gott meinem Herrn. Er wollte nicht sagen, „unsere Sünden," sondern sagte: die Sünden seines Volks, und die seinigen, weil er als ein Prophet solche falsche Ausleger im Geiste vorher sah.

Neunter Canon. Wer die Worte des Vater unser, in welchen wir sagen, „Vergib uns unsere Schulden," so von den Heiligen gesagt wissen will, daß dies aus Demuth, nicht aber in Wahrheit gesagt werde,

Dreizehntes Capitel.

Theorie des Pelagius und seiner Anhänger von der Gnade. Entgegen gesetzte Theorie des Augustinus von derselben.

Pelagius hatte sich anfangs über die Gnade nicht ausführlich erklärt, und hatte auch keine Veranlassung hierzu gehabt, weil seine Rechtgläubigkeit von dieser Seite noch nicht in Anspruch genommen wurde. In dem Briefe an die Demetrias hatte er von dem Beistande des Geistes Gottes oder der göttlichen Gnade im Allgemeinen, und, wie Augustinus in der Folge sich äußerte, mit zweideutiger Allgemeinheit geredet; aber selbst dieser scharfsinnige Bischof hatte in diesen Aeußerungen noch nichts Ketzerisches, obgleich etwas Widersprechendes, gefunden. De gratia Christi 37. 40. Gelegentliche Bemerkungen über die Beschaffenheit der Gnade, die zum Theil wohl durch den Anstoß bewirkt wurden, den einige an seinen Behauptungen über die unverdorbene Natur des Menschen nehmen mochten, machte er indessen in dem Buche de natura. De gestis 10. Auch lag es ihm nahe genug, der Gnade zu erwähnen, wenn von der Natur des Menschen die Rede war, so wie wir denn finden, daß Augustinus schon in seinen frühesten Streitschriften gegen die Pelagianer auf angebliche Aeußerungen von ihnen über diesen Gegenstand Rücksicht nahm. Eine Veranlassung, sich über die Gnade näher zu erklären, mußte Pelagius aber bald finden, da seine Gegner ihm und dem Cälestius die Consequenz machten, daß sie nach ihrer Theorie von der Freiheit des Willens und der Fähigkeit des Menschen zum Guten gar keine Gnade annehmen könnten, ja da sie dem Pelagius sogar die Verwerfung der Gnade in ihrem Sinne als einen ihm eigenthümlichen Lehrsatz beilegten. Ersteres geschah z. B. auf der Synode zu Carthago 416, letzteres unter andern auf der Synode zu Diospolis.

Pelagius erklärte sich daher näher über die Gnade, vorzüglich in den verlornen Büchern de libero arbitrio, die er nach der Synode zu Diospolis schrieb, und wovon Augustinus in seinem Buche de gratia Christi Auszüge gibt; aber auf eine Art, wodurch die Absicht seiner Gegner, ihn auch in dieser Hinsicht zum Ketzer zu machen, vereitelt zu werden, wodurch er aber auch mit seinen Behauptungen vom freien Willen und der Unverdorbenheit des Menschen in einen Widerspruch zu gerathen schien. „Die Möglichkeit der Natur" d. h. den freien Willen, der, wie wir schon gesehen haben, dem Pelagius ein Geschenk der Gottheit war, heißt es unter andern daselbst im dritten Buche (de grat. Chr. 4. 7.) „unterstützt Gott immer durch die Hülfe seiner Gnade. — Gott unterstützt uns durch seine Lehre und durch seine Offenbarung, indem er die Augen unsers Herzens öffnet; indem er uns, damit wir nicht durch die Gegenwart gefesselt werden, die Zukunft zeigt; indem er die Nachstellungen des Teufels kund macht; indem er uns durch das mannigfaltige und unaussprechliche Geschenk (multiformi et ineffabili dono) der himmlischen Gnade erleuchtet. — Wer dies sagt, sollte der die Gnade läugnen? Oder bekennt er so wohl den freien Willen, als auch die göttliche Gnade?" Auch selbst das Wollen des Guten wird daselbst für eine Wirkung der Gottheit erklärt (l. c. 10.). In dem bald darauf (gegen den Anfang des Jahrs 417.) an den Innocentius geschriebenen Briefe, sagt Pelagius: „Bei deiner Heiligkeit wird dieser Brief mich rechtfertigen, in welchem wir geradezu und schlechtweg sagen, daß wir zu sündigen und nicht zu sündigen einen unversehrten freien Willen haben, der zu allen guten Werken immer durch die göttliche Hülfe unterstützt wird (quod in omnibus bonis operibus divino adjuvatur semper auxilio). — Man lese den Brief, welchen wir an den heiligen Mann, den Bischof Paulinus, vor ungefähr zwölf Jahren geschrie-

ben haben, welcher in vielleicht dreihundert Zeilen nichts anders als die Gnade und Hülfe Gottes enthält, und daß wir überhaupt nichts Gutes ohne Gott thun können. Man lese den Brief, welchen wir an die heilige Jungfrau Christi im Orient geschrieben haben, und man wird finden, daß wir die Natur des Menschen so loben, daß wir immer die Hülfe der Gnade Gottes hinzu fügen (ut Dei semper gratiae addamus auxilium). — Man lese auch mein neues Werk, welches wir für den freien Willen heraus zu geben neulich sind gezwungen worden, und man wird einsehen, wie ungerecht sie uns durch die Verneinung der Gnade zu lästern sich freuen, da wir bei nahe den ganzen Text jenes Werks hindurch so wohl den freien Willen, als die Gnade vollkommen und lauter bekennen." De grat. Chr. 33. 35. 37. 41. „Wir bekennen den freien Willen so," sagt Pelagius in seinem Glaubensbekenntnisse, „daß wir das beständige Bedürfniß der Hülfe Gottes behaupten."

Wie stimmen aber diese Aeußerungen des Pelagius mit seinen vorhergehenden Meinungen von der Fähigkeit des Menschen zum Guten, und der Unverdorbenheit seiner Natur zusammen? Der Widerspruch verschwindet, so bald man auf die Verschiedenheit der Bedeutung, in der Pelagius den Ausdruck Gnade nahm, achtet, die von dem Augustiniſchen Sprachgebrauche völlig abwich. Eine solche Verschiedenheit konnte dem Scharfsinne des Bischofs von Hippo unmöglich entgehen, der darin eine absichtliche Zweideutigkeit fand. Und in der That braucht man nur ein paar Zeilen aus dem Werke des Pelagius für den freien Willen, nach den Fragmenten, die uns Augustinus erhalten hat, zu lesen, um sich bei'm ersten Anblicke zu überzeugen, wie verschieden die Pelagianische Gnade von der Augustinischen war. Denn wie hätte Augustinus wohl mit Pelagius sagen können: „daß wir alles Gute thun, sagen, denken können, ist das Werk desjenigen, der dies Vermögen geschenkt hat, und der

dies Vermögen unterstützt; daß wir aber gut handeln, reden, denken, ist das Unsrige, weil wir alles dies auch zum Bösen anwenden können." De grat. Chr. 4.

Pelagius verstand unter Gnade 1) die possibilitas boni, die Möglichkeit das Gute zu thun, also eigentlich das liberum arbitrium selbst. „Dreierlei muß man unterscheiden," sagt er in der bereits oben bei der Lehre vom freien Willen angeführten Stelle, „das Können, das Wollen, das Seyn. Das Können setzen wir in die Natur, das Wollen in den Willen (arbitrio), das Seyn in die Wirkung. Jenes Erste, das heißt das Können, bezieht sich eigentlich auf Gott, der es seinem Geschöpfe verliehen hat; die übrigen beiden Stücke, das heißt das Wollen und das Seyn, sind auf den Menschen zu beziehen, weil sie aus dem Willen entspringen. Daher ist in dem Willen und der guten That das Lob des Menschen; ja so wohl des Menschen, als auch Gottes, der selbst zu dem Willen und der That die Möglichkeit gegeben hat, und der selbst die Möglichkeit immer mit der Hülfe seiner Gnade unterstützt. Daß aber der Mensch das Gute wollen und vollbringen kann, kommt allein von Gott her." Aber schon in seinem Buche de natura hatte Pelagius erklärt, er nenne dies Gnade Gottes, daß unsere Natur die Möglichkeit nicht zu sündigen bei der Schöpfung empfangen habe, da sie mit dem freien Willen geschaffen sey. De gestis 10. In diesem Sinne gebrauchte also Pelagius den Ausdruck gratia, wenn er in jener Schrift zugestand, daß der Mensch nur durch die Gnade ohne Sünde seyn könne. De nat. et gr. 10. 45 ff. Auf eine in der Uebersetzung nicht leicht verständliche Weise heißt es hier (49): „Quia non peccare nostrum est, possumus peccare et non peccare. Quia vero posse non peccare, nostrum non est; et si voluerimus non posse non peccare, non possumus non posse non peccare." „Selbst die Möglichkeit nicht zu sündigen beruht nicht so wohl

auf der Macht des Willens, als auf der Nothwendigkeit der Natur. Alles was aber in der Nothwendigkeit der Natur besteht, bezieht sich unbezweifelt auf den Urheber der Natur, also auf Gott. Wie kann man daher glauben, daß man da die Gnade Gottes ausschließe, wo man zeigt, daß es Gott eigentlich zugehöre?" 51. De gestis 23. Und in diesem Sinne konnte er allerdings die Gnade zur Bedingung der moralischen Vollkommenheit machen, ohne seiner Theorie von der guten Beschaffenheit der menschlichen Natur zu nahe zu treten. Denn Freiheit ist ja die Bedingung einer jeden guten Handlung, mithin auch des guten Verhaltens des Menschen überhaupt. Sie selbst ist ja aber wiederum ein Vermögen, welches wir nicht von selbst besitzen, sondern von der Gottheit, die uns zu vernünftigen Menschen schuf, erhalten haben. — Daher heißt es denn auch nicht mit Unwahrheit in dem Schreiben der Carthaginensischen Synode an den Innocentius (Epist. 175.): „Pelagius und Cälestius behaupten, daß man die Gnade Gottes darin setzen müsse, daß er die Natur des Menschen so eingerichtet und geschaffen habe, daß sie durch den eigenen Willen das Gesetz Gottes erfüllen könne."

2) verstand Pelagius unter Gnade das Gesetz, die Offenbarung, die Lehre und das Beispiel Christi, wodurch dem Menschen die Ausübung des Guten erleichtert werde. In diesem Sinne sagte Pelagius (de libero arbitrio bei'm Augustinus de grat. Chr. 10.): „Gott wirkt in uns das Wollen des Guten, das Wollen des Heiligen, indem er uns, die wir irdischen Begierden ergeben sind, und nach Art der stummen Thiere nur das Gegenwärtige lieben, durch die Größe des künftigen Ruhms, und durch die Verheißung von Belohnungen anfeuert, indem er durch Offenbarung der Weisheit den staunenden Willen zu einem Verlangen nach Gott erregt, indem er uns alles was gut ist räth." In dem angezogenen Briefe (Epist. 175.) heißt es: „Pelagius und

und Cäleſtius behaupten, daß auch das Geſetz zur Gnade Gottes gehöre, weil Gott daſſelbe" (nach Eſaias 8. 20. sec. LXX.) „den Menſchen zur Hülfe gegeben hat." Hierher gehört auch das, was Pelagius ſchon im 9ten Capitel des Briefes an die Demetrias ſagte: „Wenn ſchon vor dem Geſetze und lange vor der Ankunft des Heilandes unſers Herrn einige gerecht und heilig gelebt haben, wie uns berichtet wird; wie vielmehr müſſen wir nicht annehmen, daß wir nach der Verherrlichung ſeiner Ankunft dies können, da wir durch die Gnade Chriſti unterrichtet (instructi, oder nach der Anführung dieſer Stelle bei'm Auguſtinus de gratia Christi 38. instaurati, wiederhergeſtellt), und zu beſſern Menſchen wiedergeboren ſind, da wir durch ſein Blut verſöhnt und gereinigt, und durch ſein Beiſpiel zur vollkommenen Gerechtigkeit angetrieben beſſer als diejenigen ſeyn ſollen, welche vor dem Geſetze geweſen ſind; beſſer auch, als diejenigen, welche unter dem Geſetze geweſen ſind, nach dem Ausſpruche des Apoſtels: die Sünde wird unter euch nicht mehr herrſchen, denn ihr ſeyd nicht unter dem Geſetze, ſondern unter der Gnade." Hier bezieht Pelagius offenbar die Gnade auf die Belehrung und das Beiſpiel Chriſti. Wenn er im Folgenden von dem Gute der Gnade (bono gratiae) redet, ſo verſteht er unter demſelben die Belehrungen der heiligen Schrift. Schon in der Abhandlung de spiritu et litera 2. ſagt Auguſtinus in Beziehung auf die Pelagianer: „Jenen muß man auf's lebhafteſte und nachdrücklichſte widerſtehen, welche glauben, daß ohne den Beiſtand Gottes die Kraft des menſchlichen Willens ſchon für ſich entweder die Gerechtigkeit ausüben, oder zur Ausübung derſelben hinſtreben könne. Wenn man ihnen zuſetzt, wie ſie behaupten können, daß dies ohne göttliche Hülfe geſchehe, ſo halten ſie zurück (reprimunt se), und wagen nicht, dies auszuſprechen, weil ſie ſehen, wie gottlos es iſt, und wie man es nicht dulden dürfe.

Aber sie sagen, daß deshalb jenes nicht ohne göttliche Hülfe geschehe, weil Gott so wohl den Menschen mit freiem Willen geschaffen hat, als auch durch Vorschriften, welche er ertheilt, selbst lehrt, wie der Mensch leben soll. Und allerdings, sagen sie, unterstützt Gott dadurch, daß er durch die Lehre die Unwissenheit wegnimmt, damit der Mensch bei seinen Handlungen weiß, was er vermeiden und was er begehren soll, und er daher durch den freien Willen, der ihm von Natur eingepflanzt ist, den gezeigten Weg betretend, durch ein enthaltsames, gerechtes und frommes Leben zu einem seligen und ewigen Leben zu gelangen verdiene." Die Gnade in dieser Bedeutung hielt Pelagius für nöthig, um ohne Sünde zu seyn. „Kein Mensch ist ohne Sünde, der nicht die Kenntniß des Gesetzes erlangt hat." De gestis Pel. 1.

In seinem Commentar zu 2. Cor. 3, 3. unterscheidet Pelagius das Gesetz von der Gnade. Hier versteht er unter Gesetz das Mosaische Gesetz, unter Gnade aber die unmittelbaren und mittelbaren Belehrungen Jesu. In einem noch speciellern Sinne versteht er in dem Commentar zu 1. Cor. 12, 11. unter gratia die einzelnen Wundergaben, von welchen der Apostel redet, und eben daselbst zu 2. Cor. 3, 5. den unmittelbaren Beistand Gottes, der den Aposteln widerfuhr.

3) verstand Pelagius, wie bereits aus dem Angeführten erhellet, auch unter Gnade, Vergebung der Sünde, auch wohl die künftige Seligkeit. „Die Pelagianische Ketzerei behauptet, die Gnade Gottes bestehe darin, daß wir so geschaffen sind, daß wir durch unsern Willen im Stande sind, nicht zu sündigen, ferner darin, daß uns Gott die Hülfe des Gesetzes und seiner Befehle gegeben hat, und darin, daß er denen, welche zu ihm bekehrt sind, die vergangenen Sünden verzeiht. In diese Stücke allein sey die Gnade Gottes zu setzen, nicht aber in die Unterstützung einzelner Handlungen von

uns. Denn der Mensch könne ohne Sünde seyn, und die Gebote Gottes leicht erfüllen, wenn er wolle." De gestis 35. In dem Commentar zu Röm. 5, 6. bemerkt Pelagius: „Der Apostel will zeigen, daß Christus für Gottlose gestorben ist, damit er durch die Betrachtung der Wohlthaten seine Gnade empföhle." „Er bekennt," sagt Augustinus de natura et gratia 18., „daß die begangenen Sünden von Seiten der Gottheit zu vertilgen (expianda) sind, und daß man für sie den Herrn anrufen müsse, um nämlich Verzeihung zu erlangen (propter veniam promerendam). Denn das, was geschehen ist, ungeschehen machen, vermag die von ihm so sehr gelobte Macht der Natur, und der Wille des Menschen, selbst nach seinem eigenen Geständnisse nicht. Daher bleibt bei dieser Nothwendigkeit nichts übrig, als daß er um Verzeihung bittet." Auch in Rücksicht der Gnade in diesem Sinne verlangte der Anklage zu Diospolis zu Folge Cälestius im Geiste der Pelagianischen Theorie etwas Verdienstliches, was von Seiten des Menschen, um der Gnade theilhaftig zu werden, voraus gegangen sey. „Den Reuigen wird nicht Verzeihung gegeben" (bloß) „nach der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, sondern nach den Verdiensten und der Anstrengung derer (secundum merita et laborem eorum), welche durch Buße der Barmherzigkeit würdig geworden sind." De gestis 18. Nach dem Augustinus war dieß aber die einzige gratia, bei welcher die Pelagianer nichts Verdienstliches von Seiten der Menschen annahmen. „Es sagen die Pelagianer, daß dies die einzige nicht nach unsern Verdiensten ertheilte Gnade sey, durch welche den Menschen die Sünden erlassen werden. Diejenige aber, welche am Ende (in fine) ertheilt wird, das heißt das ewige Leben, werde unsern vorhergehenden Verdiensten zu Theil." De grat. et lib. arb. 6. Allerdings mußten die Pelagianer dem Geiste ihres Systems zu Folge die künftige Seligkeit von dem Verhal-

ten der Menschen, und daher in so fern von den Verdiensten derselben abhängig machen; eben so gut mußte ihnen aber auch die Besserung die Bedingung der Vergebung der Sünden seyn, und also fand, so bald man nicht über Worte strikt, sondern die Begriffe genau bestimmte, auch bei der Gnade in diesem Sinne etwas Verdienstliches von Seiten der Menschen, welchen sie zu Theil werden sollte, Statt. Die Nothwendigkeit derselben für jeden, der gesündigt hatte, konnte übrigens auch nach der Pelagianischen Theorie keinem Zweifel unterworfen seyn.

Auch ward von den Pelagianern die Taufe, wodurch der Mensch der Vergebung der Sünde, so wie überhaupt der Wohlthaten des Christenthums, und namentlich des Himmelreichs theilhaftig werde, als eine gratia angesehen und vorzugsweise so genannt. Siehe oben von der Kindertaufe. In diesem Sinne konnten die Pelagianer immer sagen: „Wir bekennen, daß die Gnade Christi allen Kindern und Erwachsenen nothwendig sey.“ C. duas epp. Pelagg. I. 22.

4) nahm Pelagius auch Gnade für Gnadenwirkungen, nämlich für übernatürliche Wirkungen Gottes auf den Christen, wodurch sein Verstand aufgeklärt, und ihm die Ausübung des Guten erleichtert würde. Hierauf beziehen sich die bereits aus dem Werke für den freien Willen angezogenen Worte: „Gott unterstützt uns, indem er uns durch das mannigfaltige und unaussprechliche Geschenk der himmlischen Gnade erleuchtet.“ In seinem Commentar zu den Pauliniſchen Worten 2. Cor. 3, 2. Quoniam epistola estis Christi gibt er die Erklärung: „Allen ist es offenbar, daß ihr Christo durch unsere Lehre geglaubt habet, indem der heilige Geist die Kraft befestigte (confirmante virtutem spiritu sancto).“

Auf ähnliche Art, wie Pelagius, druckte sich auch Julianus über die Gnade aus. Auch er redet z. B. von einer Gnade Gottes durch welche die Last der

Zurechnung der Sünde uns abgenommen sey. Op. imp. II. 227. Auch er läßt den Menschen durch unzählige Arten (innumeris speciebus) der göttlichen Gnade unterstützt werden. Op. imp. III. 106. Zu derselben rechnet er praecipere, benedicere, sanctificare, coercere, provocare, illuminare, und bezieht sie so wohl auf die dogmata, als auf die mysteria. Vorzüglich characteristisch ist die Stelle, welche uns Augustinus im Opere imperfecto I. 94. 95. aufbehalten hat, die hier angeführt zu werden verdient.

„Wir bekennen eine vielfache Gnade Christi. Das erste Geschenk derselben ist, daß wir aus nichts geschaffen sind. Das zweite, daß wir die lebendigen Geschöpfe an Empfindung, und die empfindenden an Vernunft übertreffen. Diese ist unserer Seele als das Bild des Schöpfers eingedrückt, zu dessen Würde auch die Freiheit des Willens gehört. Eben dieser Gnade verdanken wir eine Menge Wohlthaten, die sie uns ohne Unterlaß erzeigt. Sie gab uns das Gesetz zur Unterstützung. Dies sollte die Vernunft, welche böse Beispiele und die Gewohnheit der Laster stumpf machten, durch vielerlei Mittel belehren und durch seine Aufforderung anregen. Zur Vollendung jener Gnade, d. h. des göttlichen Wohlwollens, welches den Dingen sein Entstehen gab, gehörte es, daß das Wort Fleisch ward, und unter uns wohnte. Denn indem Gott von seinem Bilde Gegenliebe forderte, zeigte er, mit welcher unschätzbaren Liebe er gegen uns gehandelt hatte, damit wir ihn, wenn auch spät, wieder liebten, ihn der, um uns einen Beweis seiner Liebe zu geben, seines eingebornen Sohnes nicht verschonte, sondern ihn für uns dahin gab, mit der Verheißung, daß wir Miterben seines Eingebornen werden sollen, wenn wir in Zukunft seinem Willen gehorchen wollen. — Diese Gnade also, welche uns in der Taufe nicht allein die Sünden vergibt, sondern auch neben der Wohlthat der Sündenvergebung (indulgen-

tiae) im Guten weiter bringt, zu Kindern Gottes macht, und weiht, diese Gnade, sage ich, erläßt die Strafe der Schuldigen, bringt aber nicht den freien Willen hervor. Diesen empfangen wir, so bald wir geschaffen werden, er äußert sich, sobald wir Gutes und Böses unterscheiden lernen. Wir läugnen nicht, daß der gute Wille durch unzählige Arten des göttlichen Beistandes unterstützt werde. Dies geschieht aber nicht dadurch, daß durch den Beistand Gottes entweder die zerstörte Willensfreiheit erschaffen wird, oder dadurch daß, wenn sie einmal ganz unthätig ist, er Jemanden die Nothwendigkeit auflegt, etwas Gutes oder Böses zu thun; sondern mit dem freien Willen wirkt zugleich der Beistand der Gnade."

Hierher gehört auch die Stelle, welche Augustinus aus jenem angeblichen, und dem Hauptinhalte nach gewiß echten Briefe des Julianus (c. duas epp. Pelagg. I. 18.) anführt: „Wir behaupten, daß der Mensch ein Werk Gottes sey, und durch die Macht desselben so wenig zum Guten, als zum Bösen gezwungen werde, sondern daß er aus eigenem Willen das Gute oder das Böse thue; bei einem guten Werke aber von der Gnade Gottes immer unterstützt, bei einem Bösen durch die Anreizungen (suggestionibus) des Teufels angetrieben werde."

Julianus nahm also eben so gut wie Pelagius übernatürliche Gnadenwirkungen an. Sie sind begriffen unter den innumeris speciebus adjutorii divini, die Julianus ausdrücklich einräumte. Indessen unterschied sich diese Pelagianische Theorie von den Gnadenwirkungen in mehrern wesentlichen Puncten von der Augustinischen.

a) Nach der Pelagianischen Theorie scheint die Einwirkung der Gnade zunächst auf den Verstand des Menschen bezogen werden zu müssen. Der Ausdruck illuminat (dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat, de grat. Chr. 7.), so wie das

aperire cordis nostri oculos (eben daselbst) führt hierauf, wobei Pelagius aber ausdrücklich die doctrina et revelatio als das Mittel erwähnt, dessen sich die göttliche Gnade bediene. Von der Lesung der Schrift brauchte Pelagius auch den Ausdruck illuminatio in dem Schreiben an die Demetrias Cap. 31. — Daß Pelagius nur eine solche Gnadenwirkung auf den Verstand des Menschen annahm, entging dem Scharfsinn des Augustinus nicht. „Was Pelagius in seinen vier Büchern vom freien Willen für die Gnade zu sagen scheint, durch welche wir unterstützt werden, vom Bösen abzulenken und das Gute zu thun, sagt er so, daß er auf keine Weise von der Zweideutigkeit der Worte sich entfernt. Er kann dabei sich gegen seine Schüler noch immer so erklären, daß sie keine Hülfe der Gnade annehmen, wodurch die Möglichkeit der Natur unterstützt werde, die nicht im Gesetz und in der Lehre bestehe. Glaubt er doch selbst, wie er in seinen Schriften auf's deutlichste sagt, daß das Gebet zu nichts anderm anzuwenden sey, als daß uns die Lehre auch durch die göttliche Offenbarung enthüllt werde, nicht aber dazu, daß der Geist des Menschen unterstützt werde, dasjenige, was er als Pflicht kennen gelernt hat, auch liebend und handelnd zu vollbringen (non ut adjuvetur mens hominis, ut id quod faciendum esse didicerit, etiam dilectione et actione perficiat)." De grat. Chr. 41. „Es ist glaublich, daß Pelagius das etwanige adjutorium, welches er annimmt, darin setze, daß uns die Wissenschaft gegeben wird, indem der Geist durch die Lehre offenbart, welche wir entweder gar nicht, oder nur mit Schwierigkeit durch die Natur haben können." 40. Daher sagt auch Augustinus in der haeresis 88. „Gott wirkt nach der Behauptung der Pelagianer durch sein Gesetz und seine Lehre nur dahin mit, daß wir lernen was wir thun und was wir hoffen sollen, nicht aber dazu durch das Geschenk seines Geistes, daß wir dasjenige, was wir

als Pflicht gelernt haben, auch ausüben. Und deshalb bekennen sie, daß uns von der Gottheit die Kenntniß gegeben werde, wodurch die Unwissenheit vertrieben wird; sie läugnen aber, daß uns die Liebe gegeben werde, wodurch fromm gelebt wird." Diese Wirkung der Gnade auf den Verstand ward nun aber eine entferntere auf den Willen des Menschen, indem durch die hellere Einsicht des Guten eine größere Geneigtheit zur Ausübung desselben erzeugt wird; und daher konnte Julianus immer sagen, ohne sich von der Theorie des Pelagius zu entfernen, daß der Wille des Menschen durch unzählige Arten des göttlichen Beistandes unterstützt werde.

b) Die Pelagianer läugneten die Nothwendigkeit der Gnadenwirkungen zur Vollbringung des Guten überhaupt. Die Ausübung desselben würde dem Menschen durch dieselbe nur erleichtert. „Jacobus zeigt," sagt Pelagius in seinem Briefe an die Demetrias Cap. 29.: „wie wir dem Teufel widerstehen sollen durch Gehorsam gegen Gott und durch Befolgung seines Willens, damit wir auch die göttliche Gnade verdienen, und desto leichter dem bösen Geiste durch Hülfe des heiligen Geistes widerstehen." Zwar könnte man hierbei an die bloße moralische Wirkung der Lehre denken; allein daß Pelagius die Erleichterung der Ausübung des Guten durch die Gnade nicht auf mittelbare Belehrung des göttlichen Geistes durch's Wort beschränkt haben wollte, sieht man aus einer vom Augustinus selbst (de grat. Chr 7.) angeführten Stelle aus dem Werke des Pelagius de libero arbitrio. „Gott leistet die Hülfe seiner Gnade, damit die Menschen, was ihnen durch den freien Willen zu thun geboten wird, desto leichter durch die Gnade erfüllen können. Diese Gnade setzen wir nicht bloß in das Gesetz, sondern auch in die Unterstützung Gottes." Hier würde das adjutorium Dei, welches der lex entgegen gesetzt wird, gar keinen Sinn geben, wenn Pelagius nicht dabei an eine übernatürliche

Einwirkung der Gottheit auf den Menschen gedacht hätte. Daher heißt es mit Bezug auf diese Stelle im 186sten Briefe des Augustinus (und Alypius an den Paulinus) Cap. 10. „Er scheint zu glauben, daß man zum Ueberflusse eine Hülfe der Gnade zugeben müsse, damit, wenn sie auch nicht zugegeben wird, wir dennoch zum Nichtsündigen einen starken und festen freien Willen haben;" und Augustinus schließt ganz richtig (c. duas epp. Pelagg. II. 8.), daß also auch der Mensch ohne Gnade das Gute thun könne, quamvis difficilius. Vergl. de. grat. Chr. 26. ff. „Die Pelagianer sind der göttlichen Gnade so feind, daß sie glauben, der Mensch könne ohne dieselbe alle göttliche Befehle ausüben. Endlich gab Pelagius von den Brüdern getadelt, daß er dem Beistande der Gnade Gottes nichts beilegte, ihrem Tadel dahin nach, nicht daß er sie dem freien Willen vorzog, sondern mit ungläubiger List hinten ansetzte, indem er sagte, sie werde dazu den Menschen verliehen, daß sie dasjenige, was ihnen durch den freien Willen zu thun befohlen wird, durch die Gnade desto leichter erfüllen können. Dadurch, daß er sagte, daß sie es leichter können, wollte er, daß man glauben solle, daß die Menschen, wenn gleich schwerer, doch immer könnten ohne göttliche Gnade die göttlichen Befehle erfüllen. Jene Gnade Gottes aber, ohne welche wir nichts Gutes thun können, ist nach ihrer Behauptung nur in dem freiem Willen, welchen ohne vorhergehende Verdienste unsere Natur von ihm empfangen hat." Aug. haer. 88. In Beziehung auf dieses Nicht-Nothwendigseyn der Gnadenwirkungen zur Vollbringung des Guten konnte Cälestius sagen, wie Hieronymus in dem Briefe an den Ctesiphon (App. p. 75.) anführt: „Es wird der Wille vernichtet, der eines Andern Hülfe bedarf. Aber Gott hat einen freien Willen gegeben, welcher nicht anders frei seyn wird, als wenn ich thue, was ich will (quod aliter liberum non erit, nisi fecero, quod

voluero);" oder, wie er sich in den capitulis ausgedruckt haben soll (de gestis 18.): „der Wille ist nicht frei, wenn er Gottes Hülfe bedarf, weil es von dem eigenen Willen eines Jeden abhängt, etwas zu thun oder nicht zu thun." Auf diese leichtere Erreichung der Vollkommenheit durch die Gnade ist auch das zu beziehen, was Augustinus c. Jul. IV. 3. aus Julian's Schrift anführt: „Wenn der Mensch von der Gottheit unterstützt wird, so wird er unterstützt, um die Vollkommenheit zu erlangen. Zu etwas Löblichem wird der Mensch schon durch den Antrieb eines edlen Herzens (generosi cordis stimulis) getrieben." Hiermit ist zu vergleichen Op. imp. II. 198., wo Augustinus sagt: „Wenn man euch fragt, warum denn Christus gestorben sey, wenn die Natur oder das Gesetz schon zu Gerechten macht; so antwortet ihr, damit dies desto leichter geschehe. Als wenn dies, ob gleich schwerer, geschehen könnte, entweder durch die Natur, oder durch das Gesetz." Es ist hier wenigstens zum Theil von den übernatürlichen Gnadenwirkungen die Rede, die nach Pelagianischer Ansicht eine Folge des Verdienstes Christi sind, und nur den Christen ertheilt werden.

Daß Pelagius die Gnadenwirkungen nicht zur Ausübung des Guten unumgänglich erforderlich hielt, sieht man auch daraus, daß er den Heiden wahre Tugenden zuschreibt. „Das Gute der Natur ist so allgemein Allen eingepflanzt, daß es auch bei heidnischen Menschen (gentilibus hominibus), welche ohne irgend eine Verehrung" (des wahren) „Gottes sind, sich zuweilen zeigt und ausspricht (proferat). Denn wie viele Philosophen sind nicht, wie wir gehört, gelesen und selbst gesehen haben, keusch, geduldig, bescheiden, freigebig, enthaltsam, wohlthätig, die Ehre so wohl als den Reichthum dieser Welt verachtend, und nicht weniger Liebhaber der Gerechtigkeit als der Wissenschaft gewesen! Woher doch Menschen, die von Gott entfernt sind, jenes, was Gott ge-

fällt; woher ihnen etwas Gutes anders, als von dem Guten der Natur? Und da wir jenes, wovon ich geredet habe, entweder alles in einem, oder jedes bei den einzelnen gewahr werden, da die Natur aller eine ist; so zeigen sie durch ihr wechselseitiges Beispiel, daß alles in allen seyn könne, was entweder alles in allen, oder jedes in den Einzelnen gefunden wird. Wenn nun auch Menschen ohne Gott" (ohne den Beistand Gottes) „zeigen, wie sie von Gott geschaffen sind; so bedenke, was Christen thun können, deren Natur und Leben durch Christum verbessert ist (in melius instructa est; nach der Anführung des Beda App. p. 122. quorum in melius in Christo instaurata natura est), und welche auch durch die Hülfe der göttlichen Gnade unterstützt werden." Pel. epist. ad Demetr. 3. Vergl. mit Aug. de gr. Chr. 31. Hiermit stimmt auch Julian überein. Der Ursprung aller Tugenden lag ihm in dem vernünftigen Geiste des Menschen, aus ihm gehen jene Cardinaltugenden, prudentia, justitia, temperantia, fortitudo, hervor. C. Jul. IV. 3. Wie weit sich Augustinus von dieser Ansicht entfernte, und seinen übrigen Grundsätzen nach entfernen mußte, haben wir bereits gesehen.

c) Hiermit stand in naher Verbindung die Behauptung, daß die Gnadenwirkung nicht zu einer jeden einzelnen guten Handlung gegeben werde (gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari). Denn ist die Gnade nicht zur Vollbringung des Guten überhaupt nothwendig, so bedarf es ja auch zur Ausübung jeder einzelnen Handlung der Gnade nicht, sondern es können ja viele ohne dieselbe verrichtet werden. Auch konnte ja die Gnade auf diejenigen guten Handlungen beschränkt werden, deren Vollbringung den natürlichen Kräften des Menschen schwer ist.

Zwar wollte Pelagius den Satz, gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari, auf der Synode zu Diospolis nicht für den seinigen anerkennen, son-

dern er sprach das Anathema über den aus, der dies annahm. Es könnte seyn, daß Pelagius sich auf jener Synode von einer ehemaligen freiern Meinung entfernte. Wahrscheinlicher ist es aber, daß er sich hinter der Vieldeutigkeit des Worts gratia versteckte, und unter derselben den freien Willen verstand, in welchem Sinne auch Hieronymus im ersten Dialog gegen die Pelagianer den die Rolle eines Pelagianers behauptenden Critobulus die Unterstützung der Gnade zu jeder einzelnen Handlung annehmen läßt. Unter adjutorio konnte er das Gesetz und die Belehrung Christi verstehen. In gleichem Sinne sagte er in seinem Briefe an den Innocentius: „der freie Wille wird bei allen guten Werken von der göttlichen Hülfe immer unterstützt.“ De grat. Chr. 31. Auch konnte er in einem Gespräche mit Pinianus, Albina und Melania immer das Anathema über den aussprechen, „welcher denkt oder sagt, daß die Gnade Gottes, durch welche Christus in diese Welt kam die Sünder selig zu machen, nicht allein während einzelner Stunden, oder einzelner Augenblicke, sondern auch bei einzelnen Handlungen von uns nicht nothwendig sey.“ De grat. Chr. 2. Denn hier dachte er gewiß nicht unter gratia eine übernatürliche Gnadenwirkung, nicht eine subministratio virtutis im Sinne des Augustinus, sondern, wie dieser bemerkt, entweder die remissio peccatorum, oder das exemplum Christi. Eine übernatürliche Gnadenwirkung konnte Pelagius schon deshalb, weil er sie nicht nothwendig hielt zur Vollbringung des Guten überhaupt, auch nicht zur Vollbringung einer jeden einzelnen guten Handlung für nothwendig halten. Pelagianisch ist also immer die Behauptung, gratiam Dei et adjutorium ad singulos actus non dari, wenn man gratia für übernatürliche Gnadenwirkung nimmt; und Cälestius, als dessen Behauptung dieser Satz in der zehnten Klage auf der Synode zu Diospolis aufgeführt wird, sprach durch dieselbe nur

freier aus, was Pelagius mit dürren Worten zu sagen Bedenken tragen mochte.

d) Pelagius unterschied sich auch dadurch in seiner Annahme von Gnadenwirkungen von dem Augustinus, daß er etwas Verdienstliches von Seiten der Menschen bei denselben voraus setzte. Der Beistand der Gnade, sagte Pelagius, wird nur denen zu Theil, die ihre eigenen Kräfte gut anwenden. Er ließ also nicht die Gnade der Freiheit, sondern diese jener zuvor kommen. Zwar verdammte er auch das gratiam Dei secundum merita nostra dari auf der Synode zu Diospolis. Hier nahm er aber den Ausdruck gratia wieder in einem andern Sinne, als worin Augustinus ihn gebrauchte, und zwar, wie seine Anhänger selbst eingestanden, für den freien Willen selbst, bei welchem Gnadengeschenke nun freilich von einem Verdienste von Seiten des Menschen nicht die Rede seyn konnte. Daß Pelagius die übernatürlichen Gnadenwirkungen, eben so wie Cälestius, von vorher gegangenen Verdiensten des Menschen abhängig machte, sehen wir aus mehrern seiner eigenen Aeußerungen. Hierher gehört was er in seinem oft erwähnten Briefe an den Innocentius nach den Fragmenten bei'm Augustinus (de grat. Chr. 31.) von den Nicht-Christen sagt. „Jene sind zu richten und zu verdammen, weil sie, da sie einen freien Willen haben, durch den sie zum Glauben kommen und Gottes Gnade verdienen können, sich der gegebenen Freiheit schlecht bedienen. Diese aber sind zu belohnen, welche durch die gute Anwendung des freien Willens die Gnade des Herrn verdienen (merentur) und seine Gebote halten." Zwar äußert sich Pelagius hier nicht bestimmt, was er unter der gratia versteht; doch lehrt der Zusammenhang so viel *), daß er von der gratia redet, welche den

*) Quam liberi arbitrii potestatem, heißt es kurz vorher, dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis

Christen widerfährt. Da er nun Gnadenwirkungen annahm, diese aber, was nicht zu übersehen ist, als besondere Wohlthaten des Christenthums ansah, und er überhaupt die Gnade Christi mit dem Verdienste des Menschen in Verbindung setzte, so mußten nach seiner Ansicht jene auch nur nach den Verdiensten des Menschen ertheilt werden. Denn was von der Gattung gilt, muß auch von der Art gelten. — Aber auch schon in dem Briefe an die Demetrias hatte Pelagius (Cap. 29.) gesagt, daß man durch Erfüllung der Gebote Gottes die göttliche Gnade, durch welche dem bösen Geiste leichter widerstanden werde, verdienen könne; — und daß die göttliche Gnade, von der hier die Rede ist, auch auf übernatürliche Gnadenwirkungen nach Pelagius eigener Erklärung bezogen werden müsse, haben wir bereits gesehen. Zwar könnte man hier einwenden, daß mereri von den Kirchenvätern und theologischen Schriftstellern damaliger Zeit für nancisci, feliciter consequi gebraucht werde, und daß daher auch hier diese Bedeutung Statt finden könne. Allein eine solche Erklärung würde dem Zusammenhange, worin diese Worte stehen, durchaus entgegen seyn. Auch hatte Pelagius auf der Synode zu Diospolis (man sehe die 11te Klage) geradezu gesagt „Gott schenke demjenigen, welcher würdig sey zu empfangen, alle Gnadengaben (donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere, omnes gratias)." — Auf gleiche Weise dachte Julianus. „Wenn der Mensch von der Gottheit unterstützt wird, so wird er unterstützt, um die Vollkommenheit zu erreichen. — Die Natur des Menschen ist gut, welche die Unterstützung einer solchen

---

atque gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium aequabiliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia. In illis (den Nichtchristen) nudum et inerme est conditionis bonum. In his vero, qui ad Christum pertinet, Christi munitur auxilio.

Gnade verdient.“ C. Jul. IV. 3. Ueber dieſes meritum von Seiten der Menſchen erklärten ſich die Pelagianer noch genauer, da ſie nach Auguſtin's Angabe (de grat. et lib. arb. 14.), nicht merita bonorum, ſondern merita bonae voluntatis der Gnade voran gehen ließen. „Sie ſagen, daß die Gnade, obgleich ſie nicht nach den Verdienſten des wirklich geſchehenen Guten (secundum merita bonorum) gegeben wird, weil wir durch ſie (per ipsam) gut handeln, gleichwohl nach den Verdienſten des guten Willens ertheilt wird. Der gute Wille des Betenden, ſagen ſie, iſt voran gegangen, und dieſem iſt voran gegangen der Wille des Glaubenden, ſo daß nach dieſen Verdienſten (secundum haec merita) die Gnade des erhörenden Gottes folgt.“ — Nicht mit Unrecht wird es daher vom Auguſtinus durchweg als eine Pelagianiſche Behauptung angeführt, daß die Gnade (im Auguſtiniſchen Sinne) nach den Verdienſten des Menſchen ertheilt werde, eine Behauptung, die ihm ein Gräuel war, und gegen die er beſtändig auf's nachdrücklichſte eifert. Ausführlich widerlegt er ſie im 194ſten Briefe, aus welchem folgende merkwürdige Worte hier ihre Stelle finden mögen. „Obgleich jene“ (die Pelagianer) „dieſer Gnade feind und gehäſſig ſind,“ heißt es daſelbſt im dritten Capitel, „ſo hat doch Pelagius in dem Paläſtinenſiſchen geiſtlichen Gerichte (denn ſonſt wäre er nicht ungeſtraft davon gekommen), diejenigen verdammt, welche behaupten, daß die Gnade Gottes nach dem Verdienſt gegeben werde. Es wird aber auch in ihren ſpäteren Vorträgen (disputationibus) nichts anders gefunden, als daß den Verdienſten auch Gnade ertheilt werde, von deren Empfehlung vorzüglich der apoſtoliſche Brief an die Römer redet, damit von da die Lobpreiſung derſelben ſich gleichſam wie vom Haupte der Welt verbreiten möchte. Denn ſie iſt es, durch welche der Gottloſe gerechtfertigt wird, das heißt ein Gerechter wird, der vorhin ein Gottloſer war. Und

daher gehen, um dieser Gnade theilhaftig zu werden, keine Verdienste vorher, weil den Verdiensten des Gottlosen nicht Gnade sondern Strafe gebührt. Auch würde es nicht Gnade seyn, wenn sie nicht freiwillig gegeben, sondern schuldig wieder gegeben würde. Wenn man sie aber fragt, an welche Gnade, die ohne Verdienst ertheilt werde, Pelagius dachte, als er diejenigen verdammte, welche behaupten, daß die Gnade Gottes nach unsern Verdiensten gegeben werde; so antworten sie, daß die Gnade ohne vorhergehende Verdienste die menschliche Natur selbst sey, in welcher wir sind geschaffen worden. Denn wir könnten nicht, ehe wir waren, etwas verdienen um zu seyn. Es werde von den Herzen der Christen jene Täuschung entfernt; denn durchaus nicht empfiehlt der Apostel jene Gnade, durch welche wir geschaffen sind um Menschen zu seyn, sondern durch welche wir gerechtfertigt sind, da wir böse Menschen waren. Das ist die Gnade durch Jesum Christum unsern Herrn." „Ihr wollt, daß das Streben nach Heiligkeit ohne die Unterstützung Gottes in dem menschlichen Willen voran gehe, welches Gott nach Verdienst, nicht aus Gnaden unterstützen solle." C. Jul. IV. 3. „Was Paulus (Röm. 10, 3.) sagt: Ignorantes Dei justitiam et suam justitiam quaerentes constituere, justitiae Dei non sunt subjecti, das thut auch ihr. Ihr wollt eure eigene Gerechtigkeit aufrichten, welcher Gott nach Verdienst die Gnade vergelten soll (retribuat); und wollt nicht, daß die Gnade voran gehe, welche bewirke, daß ihr Gerechtigkeit habt." Op. imp. I. 141. Auf dieses Verdienstliche von Seiten des Menschen ist auch das zu beziehen, was Augustinus vom Julianus und dessen Anhängern (c. duas epp. Pelagg. II. 8.) sagt: „Sie wollen, daß in dem Menschen von dem Menschen selbst das Verlangen des Guten anfange, damit auf das Verdienst dieses Anfangens die Gnade des Vollbringens folge, wenn sie dies wenigstens wollen." Es war gewiß nicht die Meinung

nung Julian's, wie Voſſius in dem angeführten Werke S. 669 annimmt, und worauf die angezogenen und auch andere Stellen des Auguſtinus (z. B. c. duas epp. Pelagg. I. 19.) führen, nur die Nothwendigkeit der Gnade zum Anfange eines guten Werkes zu läugnen, ſie aber zur Vollbringung deſſelben für unentbehrlich zu halten. Wie hätte ein ſo philoſophiſcher Kopf, wie Julianus, ſo inconſequent ſeyn und ſeiner Theorie von der Freiheit des Willens und der unverdorbenen Natur des Menſchen ſo widerſprechen können? Julianus wollte unſtreitig nichts weiter, als daß zur Erlangung der Gnade, durch welche das Gute leichter vollbracht werde, das Verdienſt des Menſchen das Gute ernſtlich zu wollen, alſo der gute Vorſatz, und die Anwendung eigener Kraft um es zu vollbringen, erforderlich ſey, und daher derſelben voran gehen müſſe. Die Natur des Menſchen iſt gut, ſie verdient aber die Unterſtützung einer ſolchen Gnade, ſagte ja Julianus. Und in einer uns von Beda (App. S. 118.) erhaltenen Stelle aus Julian's Schriften heißt es, daß die Hülfe des heiligen Geiſtes ertheilt werde, wenn unſere Bemühungen und Verdienſte voran gehen (praecedentibus nostris studiis ac meritis).

e) Aber auch darin mußte ſich die Pelagianiſche Theorie über die Gnadenwirkungen von der Auguſtiniſchen ſcheiden, daß die Pelagianer die Unwiderſtehlichkeit derſelben läugneten, und die freie Thätigkeit der eigenen Kraft des Menſchen vertheidigten. Eine Gnade, welcher der Menſch nicht widerſtehen könne, nannten ſie ein fatum sub nomine gratiae. In dem Pelagianiſchen Briefe, welchen Auguſtinus im 2ten Buche contra duas epp. Pelagg. widerlegt, heißt es Cap. 8.: „Unter dem Namen der Gnade behaupten ſie" (Auguſtinus und ſeine Anhänger) „auf dieſe Weiſe ein Fatum, daß ſie ſagen, wenn Gott nicht dem Menſchen wider ſeinen Willen, und obgleich er widerſtrebt, die Liebe zum Gu-

ten und selbst zum unvollkommenen Guten eingegeben hat (inspiraverit), so könne er weder vom Bösen ablenken, noch das Gute ergreifen. — Wir bekennen, daß die Gnade den guten Vorsatz eines jeden unterstütze, ihm aber nicht, wenn er widerstrebt, die Liebe zur Tugend einsenke (immittere), weil bei Gott kein Ansehen der Person ist." Gegen diesen Vorwurf, als sey die Gnade Augustin's ein Fatum oder ein Ansehen der Person, vertheidigt sich Augustinus ausführlich. Cap. 5. ff. — „Unverständige Leute meinen, daß wir der göttlichen Gnade zu nahe treten, weil wir behaupten, daß sie ohne unsern Willen in uns keineswegs die Heiligkeit vollende, gleichsam als wenn Gott seiner Gnade etwas befohlen habe, und nicht denen, welchen er befohlen hat, auch die Hülfe seiner Gnade darreiche." Pelagius de libero arbitrio bei'm Augustinus de grat. Chr. 7.

Bei diesem vieldeutigen Sinne, in welchem Pelagius und seine Anhänger den Ausdruck Gnade nahmen, mußten sie, wenn man nicht die verschiedenen Bedeutungen unterschied, durch einzelne Aeußerungen in einen Widerspruch mit ihren Lehren von der Erbsünde und dem freien Willen zu gerathen scheinen. Bei dieser Unterscheidung bleibt aber nicht nur kein Widerspruch, sondern letztere treten um so lichtvoller hervor.

Die Pelagianische Theorie von der Gnade läßt sich demnach, bestimmter als es selbst von den Pelagianern und vom Augustinus geschehen ist, auf folgende Sätze zurück führen.

1) Der freie Wille ist ein Gnadengeschenk Gottes, wodurch der Mensch im Stande ist, aus eigener Kraft ohne besondern Beistand der Gottheit das Gute zu vollbringen. Dies könnte man nach einem spätern Kunstausdrucke die gratia creans nennen. Gnade im weitern Sinne.

2) Dieses Gnadengeschenk besitzen alle Menschen,

Christen, Juden und Heiden. Damit aber der Mensch das Gute um so viel leichter vollbringe, gab er ihm das Gesetz, wodurch seine Erkenntniß erleichtert wird, und die Gründe, warum er so und nicht anders handeln soll, ihm anschaulicher werden; darum gab er ihm die Belehrungen und das Beispiel Jesu, und darum unterstützt er den Christen noch durch übernatürlichen Einfluß. Dies ist die gratia illuminans, und bloß auf den übernatürlichen Einfluß bezogen die gratia cooperans. Gnade im engern und engsten Sinne.

3) Wem diese Gnade zu Theil wird, der kann mehr thun, als Andere, die sie nicht empfangen; er erreicht durch dieselbe leichter eine höhere Stufe, als er durch eigene Kraft erreichen würde. Darum kann der Christ zu einem höhern Grade der sittlichen Vollkommenheit gelangen, als der Nicht-Christ.

4) Der übernatürliche Einfluß der Gnadenwirkungen wird gleichwohl nur demjenigen zu Theil, der sie durch treue Anwendung eigener Kräfte verdient.

5) Die übernatürlichen Gnadenwirkungen beziehen sich nicht unmittelbar auf den Willen des Menschen, sondern auf den Verstand. Dieser wird durch dieselben erleuchtet, und dadurch mittelbar auch der Wille geneigter gemacht, das, was der Verstand als gut eingesehen hat, auszuüben.

6) Diese Gnadenwirkungen äußern ihren Einfluß auch nicht auf eine unwiderstehliche Weise (dies würde Determinismus seyn); sondern der Mensch kann ihnen widerstehen. Es gibt also keine gratia irresistibilis.

7) Auch ist es Gnade, daß Gott dem Sünder, der sich bessert, die Strafe der begangenen Sünde erläßt, so wie die Taufe, durch welche die Christen der Wohlthaten des Christenthums und einer höhern Seligkeit theilhaftig werden, Gnade zu nennen ist.

Diese Pelagianische Theorie von der Gnade tritt nun durch die entgegen stehende Augustinische, worin man

den Gegensatz gegen den Pelagianismus allenthalben ge wahr wird, noch deutlicher hervor.

Augustin's Theorie von der Gnade.

So wie Pelagius und seine Anhänger durch ihre Vorstellung, vom freien Willen und dem unverdorbenen Zustande des Menschen nach dem Falle zu ihrer Theorie von der Gnade geleitet wurden, so mußte Augustinus durch seine Annahme eines radicalen Verderbens der menschlichen Natur, wodurch der freie Wille des Menschen verloren gegangen, und er nichts als Böses wollen und vollbringen könne, zu einer dieser Lehre gemäßen Theorie von der Gnade geführt werden. Und so finden wir denn auch, daß dieselbe mit jenen Voraussetzungen völlig überein stimmt. Der Mensch war durch den Fall um alle Freiheit des Willens gekommen; die Erbsünde war als Strafe darauf gefolgt, und wurde als Strafe auf alle Nachkommen fortgepflanzt, so daß alle Menschen den Fluch und ein gerechtes Gericht der Verdammung traf. Die Gnade mußte also Alles thun, wenn der Mensch von dieser Strafe befreit werden, und das Gute wollen und thun sollte.

Zwar konnte Augustinus nichts dagegen haben, daß die Pelagianer den Ausdruck gratia auch im weitern Sinne nahmen. Er selbst gab daher mancherlei Wirkungen der Gnade Gottes zu, da auch die heilige Schrift (1. Petri 4, 10.) von einer multiformis gratia rede. Op. imp. II. 120. Und zu läugnen war es ja nicht, daß es Gnade Gottes zu nennen sey, daß der Mensch ein lebendes, empfindendes und vernünftiges Wesen ist. Epist. 177. c. 7. Auch war es dem Augustinus ganz recht, und, wie sich dies noch in der Folge näher ergeben wird, mit seiner Theorie übereinstimmend, daß man die Vergebung der Sünde und die ewige Seligkeit für eine Gnade Gottes erklärte. „Die Gnade unterstützt

auf beide Art, so wohl dadurch daß sie erläßt, was wir Böses gethan haben, als auch dadurch daß sie hilft, daß wir vom Bösen ablenken und das Gute thun." Op. imp. II. 227. „Ohne die Gnade Christi wird Niemand von der Verdammung befreit, welche er entweder aus dem gezogen hat, in welchem Alle gesündigt haben, oder nachher durch seine Vergehungen hinzu gefügt hat." De perf. just. hom. 19. Hiermit ist zu vergleichen de Gen. ad. lit. IX. 18., wo er sich über das Verhältniß der Gnade, wodurch die Sünder selig werden, zur providentia auf eine höchst merkwürdige Weise erklärt. „Gott hat in sich selbst," heißt es daselbst, „die verborgenen Ursachen einiger Handlungen, welche er den geschaffenen Dingen nicht eingepflanzt hat, und er vollführt sie, nicht durch jenes Werk der Vorsehung, wodurch er die Naturen unterstützt daß sie sind, sondern durch jenes, wodurch er diejenigen verwaltet wie er will, welche er, wie er gewollt, geschaffen hat. Dahin ist auch die Gnade zu rechnen, durch welche die Sünder selig werden. Denn was die Natur betrifft, welche durch ihren bösen Willen verderbt ist, so hat sie durch sich selbst keine Rückkehr (recursum), sondern durch die Gnade Gottes, wodurch sie unterstützt und wieder hergestellt wird. Denn es dürfen die Menschen nicht verzweifeln wegen jenes Ausspruchs (Prov. 2, 19.), Omnes qui ambulant in ea, non revertentur. Dies ist nämlich gesagt nach dem Gewichte ihrer Ungerechtigkeit, damit derjenige, welcher wiederkehrt, das Wiederkehren nicht sich zueigne, sondern der Gnade Gottes, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht Jemand rühme (Ephes. 2, 9). Deshalb nennt der Apostel das Geheimniß dieser Gnade ein verborgenes (Ephes. 3, 9.), nicht in der Welt, in welcher verborgen sind die ursächlichen Gründe (caussales rationes) aller Dinge, welche natürlich entstehen, sondern in Gott, der das Ganze geschaffen hat" u. s. w. „Wenn unser gutes Leben

nichts anders als die Gnade Gottes ist, so ist ohne Zweifel auch das ewige Leben, welches dem guten Leben ertheilt wird, eine Gnade Gottes; und es selbst wird umsonst ertheilt" u. s. w. De grat. et lib. arb. 8. Man vergl. c. Jul IV. 3. Was hätte auch Augustinus gegen den Paulinischen Ausspruch „Aus Gnaden seyd ihr gerettet worden" einwenden können? wobei Pelagius doch immer an etwas Verdienstliches von Seiten der Menschen, das in der Anwendung ihrer Kräfte zur Vollbringung des Guten bestehe, denken mochte. Epist. 194. c. 3. Das ewige Leben war ihm daher zugleich Lohn und Gnade, oder da, wie es sich nachhin ergeben wird, die guten Werke des Menschen ihm Wirkungen der Gnade sind, eigentlich Gnade für Gnade. De grat. et lib. arb. 8. 9. Er stimmte ferner mit dem Pelagius darin überein, daß ihm die Taufe eine gratia war, ja sie mußte ihm dies um so mehr seyn, je größer seine Vorstellung von der Wirkung derselben war. „Aus Gnaden werden sie" (die Kleinen) „wiedergeboren in Christo." Epist. 217. c. 5. War es doch schon Sprachgebrauch der ältern Afrikanischen Kirche, die Taufe vorzugsweise gratia zu nennen. An diesen Sprachgebrauch hat man bei Cyprian's Buch de gratia Dei zu denken. Diesem Sprachgebrauche folgte auch Augustinus, als er den Ambrosius um Rath fragte, was er vorzüglich in der Bibel lesen sollte, um sich zur Empfangung der göttlichen Gnade recht geschickt zu machen. Conf. IX, 5. Auch das Gesetz war ihm in einem gewissen Sinne ein adjutorium der Gnade. Epist. 157. c. 2. „Deshalb ist der Buchstab" des Gesetzes „den Prädestinirten ein adjutorium, weil es durch Befehlen und nicht durch Helfen die Schwachen ermahnt zum Geiste der Gnade zu fliehen." Op. imp. I. 94. — Aber außer dem daß Augustinus vom freien Willen als von einem Gnadengeschenke Gottes nicht mehr reden konnte, denn er war ihm ja ein verlornes Gut, glaubte er, daß man nach

bibliſchem, vorzüglich aber Pauliniſchem Sprachgebrauche gratia vorzugsweiſe von den übernatürlichen Wirkungen des Geiſtes Gottes auf den Menſchen anwenden müſſe. Epist. 177. c. 8. De praed. Sanct. 5. Dies war ihm die Gnade im eigentlichen Sinne c. duas epp. Pelagg. IV. 5., die er auch wohl gratia spiritalis nannte. De pecc. mer. I. 10. Auch unterſchied ja Auguſtinus zwiſchen der Gnade vor dem Fall und der Gnade nach dem Fall. Der eigentliche Differenzpunct aber, worin ſich der Pelagianismus von dem Auguſtinismus in dieſer Hinſicht ſchied und ſcheiden mußte, lag in den verſchiedenen Begriffen, welche Auguſtinus und die Pelagianer von der gratia als einer übernatürlichen Einwirkung Gottes auf die Menſchen in ihrem gegenwärtigen Zuſtande hatten. Als ſolcher Differenzpunct wird dieſe Verſchiedenheit beiderſeitiger Anſichten vom Auguſtinus ſelbſt de grat. Chr. 30. ausgezeichnet, wenn es heißt: „Die Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden (justificamur), das heißt, durch welche die Liebe Gottes ausgegoſſen wird in unſere Herzen durch den heiligen Geiſt, welcher uns gegeben iſt, habe ich von dem Pelagius und Cäleſtius in ihren Schriften, ſo viel ich deren habe leſen können, niemals bekannt gefunden, und doch muß dieſe bekannt werden.“ Sie war dem Auguſtinus eine Darreichung der Kraft (subministratio virtutis de grat. Chr. 2.) zur Vermeidung der Sünde, eine subministratio spiritus et occulta misericordia (Epist. 177. c. 7.), eine occulta inspiratio Dei (epist. 217. c. 6). In dieſer Beziehung bediente er ſich des Ausdrucks infusus spiritus gratiae (de spir. et lit. 36.), ſo wie der Redensart (Christus inspirando tribuit caritatem. Er nennt ſie inspiratio fidei et timoris Dei (epist. 194. c. 6.), inspiratio caritatis per spiritum sanctum (de grat. Christ. 39). Dieſe gratia müſſe voran gehen, ehe die gratia der remissio peccatorum folgen könne. „Bekenne“ ſagt er zum Julianus Op.

imp. I. 140. „die Gnade ohne Verdienste, welche nicht allein die Sünden dem Menschen erläßt, sondern auch in der menschlichen Natur die Gerechtigkeit durch den heiligen Geist hervor bringt (in natura humana justitiam sancto spiritu facientem)." „Es ist die Gnade Gottes durch Jesum Christum unsern Herrn zu verstehen, durch welche allein die Menschen vom Bösen befreiet werden, und ohne welche sie so wenig denkend, noch wollend und liebend, noch handelnd das Gute thun, nicht allein damit sie unter ihrer Anweisung (monstrante ipsa) wissen, was zu thun ist, sondern damit sie auch durch ihre Wirkung (praestante ipsa) mit Liebe ausüben was sie wissen. Denn diese Eingebung des guten Willens und der Handlung (inspirationem bonae voluntatis atque operis) begehrte der Apostel für diejenigen, welchen er sagte: Oramus ad Deum, ne quid faciatis mali." De corr. et gr. 2. Er definirt diese gratia im Gegensatz gegen den Pelagianismus durch „die Hülfe, welche zur Natur und zur Lehre durch die Einflößung der brennendsten und lichtvollsten Liebe hinzu gefügt wird (adjutorium bene adjunctum naturae atque doctrinae per inspirationem flagrantissimae et luminosissimae caritatis)." De gr. Chr. 35.

Oft und gern und eben weil sich hier sein religiöses Gemüth aussprach, zuweilen mit einem Zauber hinreißender Beredsamkeit wird diese Einwirkung der Gottheit auf den Menschen und das Geheimnißvolle derselben vom Augustinus geschildert. Merkwürdig ist vor allen eine Stelle im 8ten Capitel de praedestinatione Sanctorum, in welcher er zugleich das Verhältniß der Gnadenwirkungen der Gottheit nach dem Verhältnisse der drei Personen in derselben angibt. „Sehr entfernt von den Sinnen des Fleisches," heißt es daselbst, „ist diese Schule, in welcher der Vater gehört wird und lehrt, daß man zu dem Sohne komme. Daselbst ist auch der Sohn selbst, weil dieser das Wort des Vaters

ist, durch welches er auf diese Weise lehrt, und er bewirkt dies nicht durch das Ohr des Fleisches, sondern des Herzens. Zugleich ist daselbst auch der Geist des Vaters und des Sohns, denn dieser lehrt eben so wohl, und lehrt nicht für sich (separatim), denn ungetrennt sind, wie wir gelernt haben, die Werke der Dreieinigkeit. — Aber deshalb ist dies dem Vater vorzüglich beigelegt, weil von ihm der Eingeborne gezeugt ist, und von ihm der heilige Geist ausgeht. — Wir sehen, daß viele zu dem Sohne kommen, weil wir gewahr werden, daß viele an Christum glauben, aber wo und wie sie vom Vater gehört und gelernt haben, werden wir nicht gewahr. Sehr geheim ist jene Gnade, wer sollte aber daß sie Gnade sey zweifeln?"

Von dieser Gnade nun lehrte Augustinus Folgendes.

1. Der Glaube, welcher ihm die Quelle aller guten Handlungen ist, und der die Liebe, ohne welche nichts Gutes geschehen und mit der nur Gutes geschehen könne, zur Folge hat, ist so wohl seinem Anfange, als seinem Fortgange und seiner Vollendung nach ein Werk der zuvorkommenden Gnade.

Dies wird vom Augustinus in seinen Streitschriften gegen die Pelagianer überall behauptet. Früher hatte er hierüber die semipelagianische Ansicht gehabt. De praed. Sanct 3. und de dono persev. 20. gesteht Augustinus, daß er selbst ehemals geirrt, und den Glauben an Gott, oder den Beifall, welchen wir der Predigt des Evangelii geben, nicht für ein Geschenk desselben, sondern für etwas, was wir selbst hervor bringen, gehalten habe, wodurch wir die Gnade Gottes fromm und gerecht zu leben erlangten; daß er aber vorzüglich durch die Pauliniſchen Worte 1. Cor. 4, 7. Quid autem habes quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? eines Bessern belehrt worden sey. Seit dem Anfange seines Episcopats habe er, wie das erste Buch an den Simplicianus zeige,

einsehen gelernt, daß auch der Anfang des Glaubens (initium fidei) ein Geschenk Gottes sey. — Während der Streitigkeiten mit den Pelagianern bekannte sich Augustinus, wie gesagt, durchweg zu dieser Meinung. „Obgleich der Glaube die Gnade recht zu handeln erlangt, so haben wir doch gewiß, daß wir den Glauben selbst hatten, durch keinen Glauben verdient, sondern bei Ertheilung desselben, bei welchem wir dem Herrn gehorchten, ist uns seine Barmherzigkeit zuvor gekommen." De gestis 14. „Nicht allen wird der Glaube zu Theil, welche durch die Schrift den Herrn das Himmelreich versprechen hören, und nicht allen wird es überredet (persuadetur), welchen gerathen wird (suadetur), daß sie zu ihm kommen. — Wem aber der Glaube zu Theil wird, und welchen es überredet wird, daß sie zu ihm kommen, das hat er selbst gezeigt, wo er sagt: Nemo venit ad me, nisi pater traxerit eum." De grat. Chr. 10. „Das Gesetz sagt wahr: welcher Mensch meine Gebote hält, soll dadurch leben. Aber daß er sie hält und durch sie lebt, dazu ist nicht das Gesetz, welches es befiehlt, sondern der Glaube nothwendig, welcher es erlangt." Contra duas epp. Pelagg. IV. 5. Daß der Glaube ein Werk der Gnade sey, sucht er in dem Buche de gratia et libero arbitrio, unter andern Cap. 7. 14., ausführlich aus biblischen Stellen zu beweisen. — „Gott wirkt auf eine wunderbare Art in unsern Herzen, daß wir glauben." De praed. sanct. 2. „Der angefangene und vollendete Glaube ist eine Gabe Gottes." 9. „Der Glaube ist so wohl in seinem Fortgange, als in seinem Anfange ein Werk der Gnade." 11. Man vergleiche Epist. 194. c. 3. 4., wo auch gezeigt wird, daß selbst das Gebet eine Wirkung des Glaubens, also auch der Gnade sey. In Bezug auf diesen Brief sagt Augustinus in einem der folgenden Briefe (Epist. 214.): „Ich habe in diesem Briefe durch Schriftstellen bewiesen, daß so wohl unsere guten Werke, als auch die

frommen Gebete, und der rechte Glaube auf keine Weise in uns hätten seyn können, wenn wir dies nicht von dem erhielten, von welchem der Apostel Jacobus sagt, Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a patre luminum."

Da also dem Augustinus der Glaube eine Wirkung der Gnade war, so mußte schon deshalb die Seligkeit, eine Folge des Glaubens, ihm gleichfalls ein Geschenk der Gnade seyn.

Nur hüte man sich den Begriff der Lutherischen Dogmatik vom Glauben in die Augustinische Theorie zu übertragen. Dieser war ihm, so wie seinem ganzen Zeitalter fremd. Der Glaube war ihm das Fürwahrhalten der geschichtlichen Erscheinungen im Leben Jesu. Es bedarf dies keines Beweises, da seine sämmtlichen Schriften diese Ansicht aussprechen. Man sehe vor allen sein um's Jahr 413 verfaßtes Werk de fide et operibus im 6ten Theile der Benedictiner-Ausgabe. Eine Hauptbeweisstelle findet sich ferner de peccato originali 24. „Die christliche Wahrheit," heißt es daselbst, „zweifelt nicht, daß ohne Glauben an die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung Christi auch die alten Gerechten, damit sie gerecht waren, nicht von den Sünden konnten gereinigt, und durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werden. Auch ihre Herzen wurden durch denselben Glauben an den Mittler gereinigt, und die Liebe ausgegossen in denselben." Man vergleiche de spir. et lit. 31. — Contra duas epp. Pelagg. III. 5. sagt Augustinus, daß der katholische Glaube (catholica fides) die Gerechten von den Ungerechten nicht durch das Gesetz der Werke, sondern durch das Gesetz des Glaubens selbst trenne, und daß wer nicht den rechten und katholischen Glauben halte, aus diesem Leben zur Verdammniß übergehe. Der Glaube (fides, πίστις) war ihm also nur der historische Glaube. Die Stellen, welche man für einen engern und bestimmtern

Begriff anzuführen pflegt, geben, wenn man sie genauer betrachtet, keinen andern Sinn.

Vom Glauben konnte nicht leicht die Rede seyn, ohne daß auch der Rechtfertigung (justificatio) erwähnt wurde. Gleichwohl geschieht dies nur im Vorbeigehen, und es ist diese Lehre eben so wenig als die vom Glauben, was man nach der Beschaffenheit des Streits wohl hätte erwarten sollen, ein Gegenstand genauerer Erörterung der streitenden Parteien geworden. Indessen ist so viel gewiß, daß auch Augustinus annahm, nur die Gnade durch den Glauben rechtfertige, durch den Glauben solle die Rechtfertigung erlangt werden. De spir. et lit. 13. 29. Diese nahm er aber, um dies hier mit ein paar Worten sogleich zu bemerken, was wegen mancher theils schon angeführter, theils noch anzuführender Stellen aus Augustin's Schriften nicht unwichtig seyn dürfte, nicht in dem eingeschränktern Sinne der Lutherischen Dogmatik. Denn obgleich er mit den Pelagianern sie zuweilen für Vergebung der Sünden nahm, so war sie ihm doch auch zugleich Gerechtmachung. Er begriff also die Heiligung mit darunter. „Gott rechtfertigt den Gottlosen," sagte er Op. imp. II. 165. gegen den Julianus, der justificatio Röm. 5, 1. durch venia peccatorum erklärt hatte, „nicht allein dadurch, daß er erläßt, was dieser Böses thut, sondern auch dadurch, daß er die Liebe ertheilt, damit er vom Bösen ablenke und das Gute thue durch den heiligen Geist." Man vergleiche c. Jul. II. 8. Deus justificat impium hieß ihm (denat. et gr. 26.): per Jesum Christum spiritualiter sanat aegrum vel vivificat mortuum. Justificatus war ihm daher so viel als justus factus, einer der aus einem Gottlosen zu einem Gerechten gemacht ist. De spir. et lit. 26. Gratia Dei justificamur, hoc est, justi efficimur. Retractt. II. 33. Für Gerechtmachung nahmen auch die Pelagianer den Ausdruck justificatio, und nannten Gott den Urheber unserer Rechtfertigung. Diese bezogen sie aber,

wie sich schon aus ihrem dargestellten Systeme ergibt, wenigstens zum Theil auf die natürliche Wirkung des Gesetzes, welches Gott zum Urheber habe (de spir. et lit. 8.); da hingegen Augustinus die Heiligung des Menschen nur auf die übernatürliche Kraft der Gnadenwirkung zurück führte. De pecc. mer. I. 10. wird von ihm die Rechtfertigung der Gläubigen auf die occulta communicatio et inspiratio gratiae spiritalis, und de gr. Chr. 30. das justificari auf die Ausgießung der Liebe Gottes in unsere Herzen durch den heiligen Geist bezogen.

Der Glaube also — um dahin wieder zurück zu kehren, von wo wir ausgegangen sind — war dem Augustinus eine Wirkung der zuvorkommenden Gnade Gottes. Da er nun diesen im historischen Sinne nahm, und credere ihm so viel als credere verum esse quod dicitur (de spir. et lit. 31.), oder, wie er sich auch anderswo (de praed. Sanct. 2.) ausdruckt, cum assensione cogitare bedeutete, so mußte er auch

2) eine übernatürliche Wirkung der Gnade auf den Verstand oder das Erkenntnißvermögen des Menschen annehmen. Ob er sich diesen Zusammenhang dachte, läßt sich nicht entscheiden, dürfte aber wohl zu bezweifeln seyn, da er über die Natur des Glaubens, welchen er annahm, nicht mit sich selbst zur Klarheit gelangt zu seyn scheint, und er sie nicht zum Gegenstande einer genauern Untersuchung machte. Genug, er gab allenthalben gern zu und lehrte ausdrücklich, daß, um zur wahren Kenntniß des Guten zu gelangen, es des übernatürlichen Einflusses der Gnade bedürfte. „Christi Gnade bewirkt von innen (intrinsecus) unsere Erleuchtung (illuminationem) und Rechtfertigung" sagt er de pecc. mer. I. 9. Zur Kenntniß des Guten kommen, was verborgen war, ist Gnade Gottes." II. 17. Auch selbst den Heiligen fehlt zuweilen die gewisse Erkenntniß einer gerechten Handlung, damit sie einsehen, daß nicht von ihnen, sondern von ihm das

Licht komme, durch welches ihre Finsterniß erleuchtet werde. II. 19. „Es kann Niemand wissen, was zu thun ist, wenn es ihm Gott nicht gibt.“ Epist. 188. Noch deutlicher erklärt er sich im 214ten Briefe an die Adrumetischen Mönche: „Wenn es ohne den Beistand der göttlichen Gnade durch den freien Willen geschehen könnte, daß wir verständig und weise wären (intelligeremus et saperemus), so würde nicht zu Gott gesagt werden: Da mihi intellectum, ut discam mandata tua“ u. s. w.

Aber Augustinus beschränkte die Wirkung der Gnade nicht auf die übernatürliche Erleuchtung des Verstandes, sondern er nahm auch eine übernatürliche und unmittelbare Einwirkung derselben auf den Willen des Menschen an. Er lehrte

3) durch die zuvorkommende Gnade wird nicht allein der Verstand erleuchtet, sondern durch sie wird auch erst der gute Wille in dem Menschen hervor gebracht, durch ihre übernatürliche und unmittelbare Einwirkung erlangt der Mensch erst das Vermögen das Gute zu wollen. Der gute Wille selbst war ihm nämlich nichts anders, als die Liebe, welche er, wie wir gesehen haben, für eine Folge des Glaubens erklärte, und „welche, wie die Schrift rüft, uns von Gott ist, und von Gott gegeben ist, damit wir seine Kinder seyen.“ De grat. Chr. 21. Er hielt sie für die nothwendige Bedingung und Erzeugerinn alles Guten. 26.

Da es hier einer Hauptunterscheidung des Augustinismus von dem Pelagianismus galt, so ist Augustinus in der Auseinandersetzung dieser Lehre, daß der gute Wille des Menschen durch eine unmittelbare und übernatürliche Wirkung der göttlichen Gnade entstehe, besonders ausführlich. Einige der wichtigsten Stellen dürfen hier nicht übergangen werden.

„Wir sagen, daß der menschliche Wille so von der

Gottheit unterstützt werde um Gerechtigkeit zu üben, daß er, außer daß er als Mensch geschaffen ist mit dem freien Willen und außer der Lehre, durch welche ihm vorgeschrieben wird, wie er leben soll, den heiligen Geist empfängt, damit in seinem Herzen das Wohlgefallen und die Liebe entstehe zu jenem höchsten und unveränderlichen Gute, welches Gott ist, und er durch dieses ihm gleichsam gegebene Unterpfand eines freiwilligen Geschenks dem Schöpfer anzuhangen entbrenne, und er entflammt werde, sich zu der Theilnahme jenes wahren Lichtes zu nahen, damit er durch dasselbe wohl sey, von dem er hat, daß er ist. Denn auch der freie Wille vermag nichts anders als zu sündigen, wenn der Weg der Wahrheit verborgen ist; und wenn das, was zu thun ist und wohin man sich wenden soll, nicht mehr verborgen zu seyn angefangen hat, wird gleichwohl nicht gehandelt, nicht ausgeführt, nicht gut gelebt, wenn es nicht auch ergetzt und geliebt wird. Damit es aber geliebt wird, wird die Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen, nicht durch den freien Willen, welcher aus uns hervor geht (quod surgit ex nobis), sondern durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist." De spir. et lit. 3. Ohne den lebendig machenden Geist ist die doctrina legis ein tödtender Buchstab. 4. „Gott lehrt nicht bloß die Gerechtigkeit durch die Vorschrift des Gesetzes, sondern er gibt sie auch durch das Geschenk des Geistes." 32. „Jene Gnade bekenne Pelagius doch endlich einmal, durch welche die Größe der künftigen Herrlichkeit nicht allein verheißen, sondern auch geglaubt und gehofft wird, durch welche die Weisheit nicht allein geoffenbart, sondern auch geliebt wird, durch welche nicht allein alles, was gut ist, gerathen, sondern auch überredet wird." De grat. Chr. 10. Durch diese Gnade geschieht es nicht allein, daß wir erkennen, was wir thun sollen, sondern auch daß wir das Erkannte thun, nicht allein daß wir das zu Liebende glauben, son-

dern auch daß wir das Geglaubte lieben. Wenn diese Gnade doctrina zu nennen ist, so werde sie wenigstens so angenommen, daß wir glauben, Gott gieße sie tiefer und inwendig mit einer unaussprechlichen Lieblichkeit (suavitate) ein, nicht allein durch diejenigen, welche von außen pflanzen und begießen, sondern auch durch sich selbst, da er im Verborgenen (occultus) sein Gedeihen gibt, so daß er nicht allein die Wahrheit zeigt, sondern auch die Liebe verleiht." 12. 13. „Nicht durch das Gesetz und die Lehre, welche von außen hinein tönt, sondern durch eine innerliche und verborgene, wunderbare und unaussprechliche Gewalt wirkt Gott in den Herzen der Menschen nicht allein die wahren Offenbarungen, sondern auch den guten Willen (bonas voluntates)." 24. „Gott hat nicht allein unser Können (posse nostrum) geschenkt und unterstützt es, sondern er wirkt auch in uns das Wollen und Vollbringen. Nicht als ob wir nicht wollen oder wir nicht handeln, sondern weil wir ohne seine Unterstützung nichts Gutes wollen und thun." 25. „Was auch das Gesetz Gottes befiehlt, wird ohne den Beistand, die Einhauchung, die Schenkung desjenigen, welcher befiehlt, nicht erfüllt, welcher gebeten wird, daß die Gläubigen beharren, fortschreiten, vollendet werden, welcher auch gebeten wird, daß die Ungläubigen zu glauben anfangen." Op. imp. VI. 41. „Wenn aus Furcht vor der Strafe, nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit das Gute geschieht, so geschieht das Gute noch nicht auf eine gute Art, und es geschieht nicht im Herzen, was in der Handlung zu geschehen scheint, wenn der Mensch es lieber unterlassen möchte, wenn er ungestraft könnte. Daher ist die benedictio dulcedinis (Psalm 21, 4.) Gnade Gottes, durch welche es in uns geschieht, daß uns ergetzet und wir begehren, das heißt lieben, was er uns befiehlt. Kommt uns Gott bei derselben nicht zuvor, so wird von uns nicht allein nicht vollbracht,

son-

sondern nicht einmal angefangen." C. duas epp. Pelagg. II. 9. „Wie ist ein guter Vorsatz des Menschen ohne den sich zuvor erbarmenden Herrn, da selbst der gute Wille es ist, welcher von Gott vorbereitet wird? — Bei Allem, was Jemand nach den Vorschriften Gottes (secundum Deum) thut, ist ihm seine Barmherzigkeit zuvor gekommen." IV. 6. Hiermit zu vergleichen epist. 177. c. 7. 217. c. 6. In letzterer Stelle wird gesagt, daß durch die Gnade der gute Wille bereitet werde (praeparari). — „Die Gnade kommt dem Willen des Menschen zuvor, sie folgt ihm nicht, das heißt, sie wird uns nicht gegeben, weil wir wollen, sondern Gott bewirkt durch sie, daß wir wollen." Epist. cit. c. 5. „Nicht irgend ein menschliches Verdienst kommt der Gnade Gottes zuvor, sondern die Gnade selbst verdient vermehrt zu werden, damit sie vermehrt verdiene vollendet zu werden, indem der Wille begleitet, nicht anführt, indem er als Diener hintenan geht, nicht vorauf geht (comitante non ducente, pedissequa non praevia voluntate)." Epist. 186. c. 3. Wenn die Gnade dem Willen nicht zuvor kommt (praevenit) und ihn hervor bringt, sondern mit dem schon vorhandenen Willen zugleich wirkt, wie könnte dann der Ausspruch des Apostels wahr seyn: Gott wirkt in euch das Wollen?" Op. imp. I. 95. „Die Guten werden zwar nach den Verdiensten ihres guten Willens Belohnung erlangen, aber den guten Willen selbst haben sie durch die Gnade Gottes erlangt." Epist. 215. „Durch die Gnade geschieht es, daß der Mensch einen guten Willen hat, der vorher einen bösen Willen hatte. Durch sie geschieht es auch, daß der schon gute Wille vermehrt und so groß wird, daß er die göttlichen Gebote erfüllen kann" u. s. w. De grat. et lib. arb. 15. „Wenn der Mensch von Gott unterstützt wird, so wird er nicht nur unterstützt, um die Vollkommenheit zu erlangen, sondern, so wie der Apostel sagt, der das Gute angefangen hat, vollführt es auch." C. Jul. IV. 3. „Bei

den Auserwählten wird der Wille vom Herrn bereitet.“ De praed. Sanct. 5. Die Gnade kommt dem Menschen zuvor, damit er Gott liebe, durch welche Liebe er das Gute wirke.“ Op. imp. II. 131.

Dies ist die gratia praeveniens des Augustinus, die er auch, wie wir bereits gesehen haben, auf den Glauben bezog, im Gegensatze gegen die gratia cooperans der Pelagianer; oder auch die gratia operans des Augustinus. Für gratia praeveniens bediente er sich auch des Ausdrucks gratia antecedens. Epist. 217. c. 7.

4) Die Gnade — so lehrte ferner der Bischof von Hippo — ist die nothwendige Bedingung zur Ausübung jeder guten Handlung, und sie wird zu jeder einzelnen guten Handlung besonders verliehen.

Augustinus vergleicht de pecc. mer. II. 5. die Gnade Gottes mit einem Lichte. So wie ohne Licht das Auge des Körpers nicht sehen könne, so helfe auch Gott, welcher das Licht des innern Menschen sey, unserm Geiste, daß wir nicht nach unserer, sondern nach seiner Gerechtigkeit etwas Gutes wirken. Darum bedarf auch der Wiedergeborne (perfectissime justificatus) zum rechtschaffenen Leben der beständigen und göttlichen Unterstützung des ewigen Lichtes der Gerechtigkeit, wie sich Augustinus de nat. et grat. 26. ausdruckt. „Wer die Gnade Gottes, wodurch die Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen wird durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist, wahrhaft bekennen will, der bekenne sie so, daß er durchaus nicht zweifelt, daß nichts Gutes, was sich auf die Frömmigkeit und wahre Gerechtigkeit bezieht, ohne sie geschehen könne.“ De grat. Chr. 26. „Die Gnade oder der Beistand Gottes wird zu jeder einzelnen Handlung verliehen, und bei jeder einzelnen Handlung werden wir von Gott regiert, wenn wir recht handeln.“ De gestis Pel. 14. Das gratiam Dei ad singulos actus dari wird auch in dem Briefe an den

Vitalis (Epist. 217.) von dem Augustinus als ein katholischer Lehrsatz ausgezeichnet. „Viel Gutes thut Gott in dem Menschen, welches der Mensch nicht thut; aber nichts thut der Mensch, welches Gott nicht macht, daß es der Mensch thut. Denn wenn wir ohne ihn nichts thun können, so können wir in der That ohne ihn so wenig anfangen, als vollenden. In Beziehung auf das Anfangen ist gesagt: Misericordia ejus praeveniet me; in Beziehung auf das Vollenden: Misericordia ejus subsequetur me." C. duas epp. Pelagg. II. 9. „Der Wille des Menschen wird zu jeder guten Handlung, Rede und zu jedem guten Gedanken von der Gnade Gottes unterstützt." II. 5. „Die Seele lebt aus Gott, wenn sie gut lebt; denn sie kann nicht gut leben, wenn Gott nicht in ihr wirkt was gut ist." De civ. Dei XIII. 2. „Gott macht, daß wir thun, indem er dem Willen die wirkendsten Kräfte verleiht." De grat. et lib. arb. 16. „Auch selbst den Heiligen fehlt zuweilen das siegende Gefallen (victrix delectatio) an einem guten Werke, damit sie einsehen, daß es von Gott komme." De pecc. mer. II. 19. „Niemand kann anders als durch die Gnade Christi zur Ausübung des Guten, welches er will, und zur Vermeidung des Bösen, welches er haßt, einen freien Willen haben. Nicht als ob sein Wille zum Guten, wie zum Bösen gleich einem Gefangenen dahin geschleppt werde, sondern damit er von der Gefangenschaft befreit zu seinem Befreier von der freigebornen sanften Liebe, nicht von der knechtischen Rohheit geleitet werde." Op. imp. III. 112. Die Schwäche des Fleisches, welche hier zum Kampfe noch übrig bleibt, überwindet die Gnade Christi. Durch das Unterpfand des Geistes erhalten wir die Kräfte zu streiten und zu siegen. II. 137. 140. — Auch die poenitentia, welche Augustinus nicht auf die Reue bei der Taufe beschränkte, sondern welche ihm auch eine Genugthuung für begangene Sünden durch übernommene Strafen war, erklärte

er, obgleich er sie für etwas von dem Willen des Menschen Uebernommenes hielt, für ein Geschenk der Gnade. Op. imp. IV. 126. Man sehe Münscher's Handbuch der Dogmengeschichte. 4ter Band. §. 127

Also sowohl das Wollen, als auch das Können und das Thun war dem Augustinus eine übernatürliche Wirkung der Gnade. Man vergleiche den fünften Canon der Carthagischen Synode im 12ten Capitel, und den im 11ten Capitel erwähnten von jenem Concilio ab von den Afrikanern an den Zosimus gesandten Brief. — „Wenn Pelagius uns zugeben will, daß nicht allein die Möglichkeit im Menschen, sondern auch der Wille und die Handlung von Gott unterstützt werde, und zwar so unterstützt werde, daß wir ohne diese Unterstützung nichts recht wollen und thun, und daß das die Gnade Gottes durch Jesum Christum unsern Herrn sey, in welcher er uns durch seine und nicht durch unsere Gerechtigkeit gerecht macht, so daß dies unsere wahre Gerechtigkeit ist, welche von ihm kommt; so glaube ich, daß über den Beistand der Gnade Gottes unter uns kein Streit übrig bleiben wird." De grat. Chr. 47. „Daß wir wollen, wirkt (operatur) Gott ohne uns; wenn wir aber wollen, und so wollen, daß wir es thun, so wirkt er (cooperatur) mit uns; gleichwohl vermögen wir ohne ihn, er mag nun dahin wirken, daß wir wollen, oder mitwirken, wenn wir wollen, zur Ausübung guter Werke nichts." De grat. et lib. arb. 17.

Augustinus unterschied demnach die gratia operans von der gratia cooperans. Erstere bezog er auf das Wollen, letztere auf das Thun; für erstere führte er Phil. 2, 13., für letztere Röm. 8, 28. an. „Der heilige Geist hilft (opitulatur) unserer Schwäche, und wirkt mit (cooperatur) zu unserer Gesundheit." De nat. et gr. 60. Die gratia cooperans nannte Augustinus auch gratia consequens, weil sie mit dem durch die gratia antecedens hervorgebrachten guten Willen zugleich wirkt,

c. duas epp. Pelagg. VI. 6.; gratia subsequens aber, weil sie auf den guten Willen, der durch die vorhergegangene Gnade hervor gebracht sey, folge. „Den guten Vorsatz des Menschen unterstützt zwar die nachfolgende Gnade, aber er würde selbst nicht seyn, wenn nicht die Gnade voran ginge.“ II. 10.

Diese Unterstützung Gottes zu jeder einzelnen guten Handlung des Menschen wird auch vom Hieronymus, namentlich in den Dialogen gegen die Pelagianer, deutlich genug behauptet. „Durch diese lange Untersuchung,“ läßt er seinen Atticus im dritten Dialoge sagen, „ist es ausgemacht, daß der Herr durch seine Gnade, durch welche er uns den freien Willen verliehen hat, **bei den einzelnen Handlungen** (in singulis operibus) hilft und unterstützt.“

5) Bei Ertheilung der Gnade nimmt Gott keine Rücksicht auf die Würdigkeit des Menschen — der Mensch kann ja nach Augustin's Theorie vom gänzlichen Verderben durchaus keine Würdigkeit haben — sondern er verfährt dabei nach seinem freien Willen. Durch welche Gründe der Billigkeit dieser bestimmt werde, darüber steht uns kein Urtheil zu.

„Der heilige Geist bläst, wo er will, und folgt nicht den Verdiensten, sondern bringt selbst die Verdienste hervor. Denn Gnade Gottes kann auf keine Weise Statt finden, wenn sie nicht auf jede Weise freiwillig (gratuita) gewesen ist.“ De pecc. orig. 24. „Welches ist das Verdienst des Menschen vor der Gnade, durch welches ihm Gnade zu Theil werde, da alles unser Verdienst (bonum meritum) nur die Gnade in uns hervor bringt, und Gott, wenn er unsere Verdienste krönt, nichts anders krönt als seine Geschenke?“ Epist. 194. c. 5. „Selbst der Name der Gnade und die Bedeutung desselben wird aufgehoben, wenn sie nicht umsonst ertheilt wird, und **derjenige, welcher würdig** ist, sie empfängt. — Hat doch auch der Apostel die

Gnade nicht so beschrieben, daß er daher ihren Namen erklärt, weil sie umsonst ertheilt werde? (Röm 11, 6. 4, 4.) — Die Gnade wird daher gegeben den Unwürdigen, damit den Würdigen das Verdiente (debitum) wiedergegeben werde. Er selbst macht aber, daß die Würdigen haben, was er ihnen wiedergeben wird, da er den Unwürdigen geschenkt hat, was sie nicht hatten." De gestis Pel. 14. „Niemand kann einen gerechten Willen haben, wenn er nicht, ohne vorhergegangene Verdienste, die wahre d. h. freiwillige Gnade von oben erhalten hat." C. duas epp. Pelagg. I. 3. „Wir sprechen über die Pelagianer nicht mit Unrecht das Anathema aus, welche der Gnade so feind sind, daß sie behaupten, sie werde nicht umsonst, sondern nach Verdienst ertheilt, so daß die Gnade nicht mehr Gnade ist, und welche dem freien Willen so viel beilegen, daß sie behaupten, der Mensch verdiene durch die gute Anwendung desselben die Gnade, da er doch denselben erst durch die Gnade recht gebrauchen kann, welche nicht nach Schuldigkeit ertheilt, sondern durch das freie Erbarmen Gottes geschenkt wird." I. 24. Was hilft es ihnen, daß sie bei'm Lobe des freien Willens selbst behaupten, daß die Gnade den guten Vorsatz eines Jeden unterstütze? Dies würde man ohne Schwierigkeit für einen katholischen Ausspruch halten, wenn sie nicht in den guten Vorsatz etwas Verdienstliches setzten, welchem Verdienste der Lohn nach Schuldigkeit, nicht nach Gnade ertheilt werden würde, sondern einsähen und eingeständen, daß selbst der gute Vorsatz, der die mitfolgende Gnade unterstützt, in dem Menschen nicht hätte seyn können, wenn nicht die Gnade vorher ginge." IV. 6. „Die guten Werke folgen der Gnade, sie gehen nicht vor ihr her, denn die Gnade bewirkt es, daß wir sie thun, und wir nicht unsere Gerechtigkeit aufstellen, sondern die Gerechtigkeit Gottes in uns ist, das heißt, die, welche Gott uns schenkt." Op. imp. I. 141. „Nicht

Schuldigkeit ist die Gnade, welche selbst gute Menschen aus bösen hervor bringt." I. 133. Nicht allein keine bona merita, sondern sogar mala merita gehen der Gnade voran. De grat. et lib. arb. 14. „Die Gnade wird nicht nach den Verdiensten der Empfangenden ertheilt, sondern nach dem Gefallen seines Willens, damit derjenige, welcher sich rühmt, sich nicht seiner selbst, sondern des Herrn rühme." De dono persev. 12. „Denen, welchen die Gnade gegeben wird, wird sie durch die freiwillige Barmherzigkeit Gottes (misericordia Dei gratuita) gegeben." Epist. 217. c. 5. „Der Apostel hat uns hier (Röm. 9. 14. 15.) gelehrt, daß es nicht zu den Verdiensten der Menschen, sondern zu der Barmherzigkeit Gottes gehöre, daß Jemand von jener Masse, welcher billig der Tod gebührt, befreit wird, und daß daher keine Ungerechtigkeit bei Gott Statt findet, weil er weder durch Erlassen, noch durch Fordern was sich gebührt, ungerecht ist. Denn dort ist die Gnade Nachlassung (indulgentia), wo eine gerechte Strafe Statt finden könnte. Und daraus erhellet so viel deutlicher, eine wie große Wohlthat demjenigen, der von der verdienten Strafe befreit und umsonst gerechtfertigt ist, widerfährt, weil der andere auf gleiche Weise schuldig ohne Ungerechtigkeit des Bestrafenden bestraft wird." Epist. 186. c. 6. „Warum Gott diesem helfe, jenem aber nicht, dem einen mehr, dem andern weniger, dem einen auf diese, dem andern auf eine andere Weise, davon weiß er selbst die verborgenen billigen Gründe, und darüber steht ihm die Herrlichkeit der Macht zu." De pecc. mer. II. 5. „Gott könnte auch den Willen der Bösen auf's Gute lenken, weil er allmächtig ist. Warum hat er es denn nicht gethan? Weil er nicht gewollt hat. Warum er nicht gewollt hat, steht bei ihm." De gen. ad lit. XI. 10. „Warum dieser glaubt, jener nicht, wenn doch beide einerlei hören, und wenn ein Wunder vor ihren Augen geschieht, beide dasselbe sehen, das ist

eine Höhe der Weisheit und der Erkenntniß Gottes, dessen Rathschläge unerforschlich sind, und bei dem keine Ungerechtigkeit ist, wenn er sich erbarmt, wessen er will, und verstockt, wen er will. Denn jene sind darum nicht ungerecht, weil sie verborgen sind." Epist. 194. c. 3.

6. Dieser Beistand der Gnade ist **unwiderstehlich** und wird dem Menschen, seines Widerstrebens ungeachtet, verliehen.

„Demjenigen, **der zuerst widerkämpfte** (reluctanti prius), wird das Hören der göttlichen Berufung durch die göttliche Gnade selbst verschafft, und darauf wird in ihm, da er nicht mehr widerkämpft, die Liebe der Tugend angezündet." C. duas epp. Pelagg. IV. 6. „Diese Gnade, welche auf eine verborgene Weise den menschlichen Herzen durch die göttliche Freigebigkeit widerfährt, wird von keinem noch so harten Herzen verworfen (a nullo corde duro respuitur). Denn deshalb widerfährt sie eben, damit die Härte des Herzens zuerst weggenommen werde. Wenn also der Vater inwendig gehört wird und lehrt, daß man zu dem Sohne kommen solle, so nimmt er das steinerne Herz weg, und gibt ein fleischernes." De praed. sanct. 8. Die göttliche Gnade wirkt indeclinabiliter et insuperabiliter auf den Willen des Menschen. „Dem Stärksten" (dem Adam vor dem Fall) „überließ Gott zu thun, was er wollte; den Schwachen behielt er es vor, daß sie durch das Geschenk seiner Gnade das Gute invictissime wollten, und das Böse invictissime nicht wollten." De corr. et gr. 12. „Man darf nicht zweifeln, daß dem Willen Gottes der menschliche Wille nicht widerstehen könne." 14.

Aber erst im Verfolge des Streits bildete sich die Augustinische Theorie von der Gnade so sehr aus, daß ihr Urheber eine Unwiderstehlichkeit der letztern, eine Ertheilung derselben an die Menschen, ihres Widerstrebens ungeachtet, annahm. Man erinnere sich nur der bereits

oben bei der Lehre vom freien Willen schon angeführten Stelle aus der ersten Streitschrift des Augustinus gegen die Pelagianer (de pecc. mer. II. 5.). Wie hätte sich die in derselben aufgestellte Behauptung, daß derjenige nur von Gott unterstützt werde, der freiwillig (sponte) etwas unternehme, weil Gott nicht, wie bei den unempfindlichen Steinen (lapidibus insensatis) oder wie bei denen, in deren Natur er Vernunft und Willen nicht geschaffen habe, unser Heil in uns wirke, — wie hätte sich diese Behauptung, sage ich, mit der Lehre von einer unwiderstehlichen Gnade in Einklang bringen lassen? Auch dürfte sich das consentire vocationi Dei, vel ab ea dissentire, welches Augustinus nach de spir. et lit. 34. dem eigenen Willen des Menschen beilegt, mit einer gratia irresistibilis schwer vereinigen lassen. Hier spricht er wie ein Semipelagianer, und noch früher in seinen Streitschriften gegen die Manichäer hatte er sich, wie wir bereits gesehen haben, über die Freiheit fast wie Pelagius erklärt. Es lassen sich also drei Perioden der Ueberzeugung des Augustinus in dieser Hinsicht unterscheiden. Die frühere, als er gegen die Manichäer das liberum arbitrium vertheidigte. Hier mußte er sich das Verhältniß der Freiheit zur Gnade, so viel höher er sich auch die Wirkung der letztern schon damals dachte, bei consequenter Denkart Pelagianisch vorstellen. Die spätere, als er in den ersten Streitschriften gegen Pelagius und Cälestius auftrat. Hier dachte er, so schneidend er sich auch über die verlorene Freiheit schon erklärte, das Verhältniß der Freiheit zur Gnade semipelagianisch, denn sonst hätte er nicht dem eigenen Willen das Vermögen der Annahme der letztern oder des Widerstandes gegen dieselbe zuschreiben können. Die späteste, nachdem sich sein System im Fortgange des Streits gegen die Pelagianer zu einer vollendeten Consequenz durchgebildet hatte. Jetzt nahm er eine gratia irresistibilis an.

Auch diese Behauptung, daß die Gnade dem Men-

schen, seines Widerstehens ungeachtet, zu Theil werde, war ganz im Geiste des Augustinischen Systems. Denn ist der Mensch von Natur so verderbt, daß er nur das Böse wollen kann, so muß dieser böse Wille erst entgegen kämpfen, ehe die Gnade ihn zu einem guten Willen umschaffen kann. Auch mußte, so bald die Prädestinations-Theorie vertheidigt werden sollte, eine unwiderstehliche Gnade angenommen werden. Beide Lehren setzte daher Augustinus in der angezogenen Stelle de praed. Sanct. 8. in Verbindung. — Gleichwohl konnte er es nicht leiden, wenn seine Gegner, namentlich Julianus, ihm vorwarfen, er lehre, der Mensch werde gezwungen, das Gute zu wollen. Wenn er gezwungen wird, so will er nicht, sagte Augustinus Op. imp. I. 101. Allein läugnen konnte es doch der Bischof von Hippo nicht, daß nach seinem Systeme das Wollen des Guten wider den Willen des Menschen durch die Gnade hervor gebracht, daß also der Sache nach der Mensch wirklich gezwungen werde, das Gute zu wollen. Denn „die Gnade Gottes macht aus dem Nichtwollenden den Wollenden." Op. imp. III. 122. Es liegt aber auch in dieser Lehre an sich kein Widerspruch. Nach Augustin's Annahme bestand ja die Wirkung der Gnade eben darin, daß der böse Wille des Menschen aufhöret, und ein guter Wille an dessen Stelle tritt. Zwischen dem Gezwungenwerden und dem guten Willen ist also nur ein scheinbarer Widerspruch, da jener ja voran geht, und dieser als Wirkung folgt.

7) Hierzu kam nun noch zu Folge der angeführten Canonen der zu Carthago gehaltenen Afrikanischen General-Synode die Behauptung, daß gleichwohl selbst diejenigen, welchen jene Gnadenwirkungen zu Theil würden, nicht ohne Sünde seyen, so daß auch sie noch immer Ursache hätten zu beten, Vergib uns unsere Schuld. Es blieb ja in ihnen die concupiscentia, welche dem Augustinus, wenn er auch bei den Bekehrten keine Zurech-

nung derselben Statt finden ließ, immer etwas Böses war. Auch sprach er sie von den Sünden der Unwissenheit, Uebereilung und Schwachheit nicht frei. De corr. et gr. 12. Er unterschied daher zwischen einer justitia major und einer justitia minor. Jene vollkommene Gerechtigkeit, nach der wir Gott lieben von ganzem Herzen und unsern Nächsten wie uns selbst, werde erst in einem künftigen Leben erreicht; diese unvollkommene aber, nach der der Gerechte durch den Glauben lebe, und nicht (vorsetzlich) sündige, sey schon für dieses Leben zu erreichen. De spir. et lit. 36. „Den Gerechten schließen vom ewigen Leben nicht aus einige verzeihliche Sünden (peccata venialia), ohne welche dieses Leben nicht geführt wird.“ 38. Die Auserwählten begehen aber keine Todsünde. Unter der Todsünde verstand Augustinus diejenige Sünde, nach der man den Glauben verläßt bis an den Tod. De corr. et gr. 12. Die vollkommenste Liebe wird in keinem Menschen, so lange er auf Erden lebt, gefunden; deshalb gibt es keinen Gerechten auf der Erde. Epist. 167. c. 4. Auf die Frage aber, warum die Gnade noch Sünden bei den Auserwählten zulasse, antwortete er, es geschehe dies zu ihrer Züchtigung, damit sie nicht stolz würden. De pecc. mer. II, 17.

Vierzehntes Capitel.

Einwürfe der Pelagianer gegen Augustins Lehre von der Gnade.

Augustinus verhielt sich in dem Streite mit den Pelagianern über die Lehre von der Gnade mehr vertheidigungs- als angriffsweise. Und gewiß hatte seine Theorie über dieselbe, so consequent sie auch war und so sehr sie auch mit seinen übrigen anthropologischen Lehren im Zusammenhange stand, so viel das moralische

Gefühl des Menschen Empörendes und einer würdigen Vorstellung von den sittlichen Eigenschaften der Gottheit Widerstreitendes, daß wirklich ein großer Aufwand von Scharfsinn dazu gehörte, sie mit Glück zu vertheidigen. Verfuhr Augustinus angriffsweise, so bediente er sich vorzüglich bibliſcher Stellen, um die Pelagianer aus denſelben zu widerlegen, von welchen in der Folge wird die Rede seyn. Dabei läßt es ſich nicht läugnen, daß Augustinus auch hier die Pelagianiſchen Behauptungen nicht rein darſtellte. Die Pelagianer nahmen doch wirklich, wie wir geſehen haben, übernatürliche Gnadenwirkungen an. Dies ignorirt indeſſen Augustinus ſehr oft, und argumentirt ſo gegen ſie, als wenn ſie wirkliche Gnadenwirkungen gänzlich läugneten. Beweiſe ſind in dem Buche de gratia Christi und in dem opere imperfecto genug vorhanden. Völlig unzutreffend war der Einwurf des Auguſtinus de natura et gratia 18. 55., daß das Gebet, das Anrufen um den Beiſtand der Gottheit dem Menſchen nach der Vorausſetzung des Pelagius von dem Können durch die natürliche Unterſtützung (per naturale subsidium), und dem Wollen durch den freien Willen überflüſſig ſeyn müſſe. Der Nutzen des Gebets ließ ſich gewiß von einem Pelagianer viel anſchaulicher darthun, als es Auguſtinus nach ſeinem Syſteme je thun konnte, ſo wie denn auch Pelagius der Demetrias das Gebet als ein Beförderungsmittel des Wachsthums im Guten empfahl. Epist. ad Demetr. c. 26.

Die vorzüglichſten, zum Theil ſehr ſcharfſinnigen und ſchwer zu widerlegenden Einwürfe, welche die Pelagianer gegen die Auguſtiniſche Lehre von der Gnade machten, waren aber folgende.

1) Die Auguſtiniſche Gnade höbe den freien Willen gänzlich auf, denn diejenigen, welchen die Gnade nicht zu Theil würde, würden zu der Sünde, durch die Nothwendigkeit ihres Fleiſches (carnis suae necessitate),

wider ihren Willen gezwungen. Op. imp. I. 94. vergl. mit c. duas epp. Pelagg. I. 2. 3. Aug. Epist. 194. Für den Augustinus konnte dies eigentlich kein Einwurf seyn, da ein freier Wille nach seiner Theorie ja nicht mehr existirte. Gleichwohl suchte er sich, so oft man ihm den Einwurf machte, daß nach seiner Theorie kein freier Wille Statt finde, freilich sophistisch genug, durch die Antwort zu retten: ein freier Wille bleibe ja noch immer übrig, aber ein freier Wille zum Bösen. Ganz richtig bemerkte in dieser Beziehung Cälestius nach der Epistola Hieronymi ad Ctesiphontem: Es wird der Wille vernichtet, welcher der Macht eines andern bedarf. Entweder bediene ich mich des Vermögens, welches mir gegeben ist, so daß der freie Wille erhalten wird; oder wenn ich der Macht eines andern bedarf, so wird die Freiheit des Willens in mir vernichtet werden. In dem Briefe an den Hilarius (Epist. 157. geschr. 414.) sagte Augustinus noch Cap. 2.: „Der freie Wille wird nicht aufgehoben, weil er unterstützt wird, sondern er wird unterstützt, weil er nicht aufgehoben wird.“ Diese Antwort wäre allerdings treffend gewesen, wenn nur nach Augustin's Theorie von der Gnade diese nicht alles, und der freie Wille nur noch etwas gethan hätte.

2) Die Augustinische gratia sey nichts anders als ein fatum nomine gratiae, und es werde eine personarum acceptio, ein Ansehen der Person, Gott beigelegt, wenn in einer und derselben Sache über einige seine Barmherzigkeit komme, über andern sein Zorn bleibe. Hierauf antwortet Augustinus im zweiten Buche contra duas epp. Pelagg. „Diejenigen, welche ein Fatum annehmen,“ heißt es Cap. 6., „behaupten, daß von der Stellung der Gestirne oder den Constellationen für die Zeit, wo Jemand empfangen oder geboren wird, nicht allein die Handlungen und Erfolge, sondern auch selbst unser Wille abhangen; die Gnade Gottes aber übersteigt nicht nur alle Gestirne und alle Himmel, son-

dern auch alle Engel. Ferner legen diejenigen, welche ein Fatum behaupten, so wohl das Gute als das Böse der Menschen einem Fato bei; Gott straft aber bei dem Bösen der Menschen ihre Vergehungen durch gerechte Wiedervergeltung, verleiht aber das Gute durch unverdiente Gnade nach seinem barmherzigen Willen. Beides thut er nicht durch das zeitliche Zusammentreffen der Sterne, sondern durch den ewigen und hohen Rath seiner Strenge und Güte. Keines von beiden bezieht sich also auf's Fatum. Wenn ihr hier antwortet, daß selbst diese Wohlthat Gottes, bei der er nicht Verdiensten folgt, sondern unverdientes Gute mit freiwilliger Güte darreicht, ein Fatum zu nennen sey, da doch der Apostel dies Gnade nennt nach dem Ausspruch: Aus Gnaden seyd ihr selig worden, und dasselbige nicht aus euch, sondern Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht Jemand überhebe; merkt ihr denn nicht und seht ihr nicht ein, daß nicht von uns ein Fatum unter dem Namen der göttlichen Gnade angenommen, sondern daß vielmehr von euch die göttliche Gnade mit dem Namen eines Fati benannt werde?" Vergl. c. Jul. IV., 8. In Rücksicht des Vorwurfs, daß seine Theorie von der Gnade ein Ansehen der Person von Seiten Gottes in sich schließe, vertheidigt sich Augustinus (c. duas epp. Pelagg. II. 7.) so: „Ein Ansehen der Person wird es mit Recht genannt, wenn derjenige, welcher urtheilt, mit Uebergehung des Verdienstes der Sache, über welche er urtheilt, dem einen vor dem andern seinen Beifall gibt, weil er in der Person etwas findet, was der Auszeichnung oder des Erbarmens würdig ist. Wenn aber Jemand zwei Schuldner hat, und dem einen die Schuld erlassen, von dem andern sie aber fordern will, so gibt er, wem er will, und betriegt Niemanden. Man kann es nicht ein Ansehen der Person nennen, wenn kein Unrecht Statt findet." Hier beruft er sich auf Matth. 20., nach welcher Stelle der Herr des Weinbergs den Arbei-

tern, die eine Stunde gearbeitet, eben so viel gegeben, als denen, die einen ganzen Tag gearbeitet hatten, und den man wegen seiner Güte nicht ungerecht nennen könne, da doch auch derjenige, der einen ganzen Tag gearbeitet, so viel bekommen habe, als ihm rechtlich zugekommen wäre, und dieser nicht durch die Güte gegen Andere seines verdienten Lohns sey beraubt worden. „Denen, welchen die Gnade nicht gegeben wird, wird sie durch ein gerechtes Gericht Gottes nicht gegeben.“ Epist. 217. c. 5. — Auch suchte Augustinus zu zeigen, daß die Pelagianer, welche, um nicht eine personarum acceptio bei Gott Statt finden zu lassen, und kein Fatum anzunehmen, bei Ertheilung der Gnade etwas Verdienstliches von Seiten der Menschen voraus setzten, durch ihre eigene Theorie von der Kindertaufe, an die sie die Theilnahme an dem regno caelorum knüpften, Gott zum personarum acceptor machten. Epist. 194. c. 7., und daß nach derselben die Kinder, welche keine Verdienste hätten, nach einem Fato getauft würden, und nach einem Fato in's Himmelreich eingingen. C. Jul. IV. 8.

3) Hiermit stand in naher Verbindung ein anderer Einwurf: es sey ungerecht, daß in einer und derselben schlechten Sache der eine befreit, der andere bestraft werde. Hierauf antwortet er Epist. 194. c. 2. z. „Es ist also gerecht, daß beide bestraft werden. Wer mag dies geläugnet haben? Laßt uns daher danken dem Seligmacher, daß wir an uns nicht vergolten sehen, was wir bei der Verdammung unsers Gleichen für auch uns gebührend erkennen. Denn wenn jeder Mensch befreiet würde, so würde es verborgen bleiben, was wir der Sünde nach, der Gerechtigkeit schuldig sind; wenn Niemand, was die Gnade darreichte. Laßt uns also bei dieser sehr schweren Frage vielmehr der Worte des Apostels uns bedienen (Röm. 9, 22.): da Gott wollte seinen Zorn zeigen und offenbaren seine Macht, trug er

mit vieler Geduld die Gefäße des Zorns, die zur Verdammniß bereitet sind, auf daß er kund thäte die Reichthümer seiner Herrlichkeit an den Gefäßen der Barmherzigkeit. — Zu ihm kann nicht das Gefäß sagen, warum hast du mich so gemacht? da er die Macht hat aus derselben Masse ein Gefäß zur Ehre, das andere zur Schande zu machen. Da jene ganze Masse billig verdammt ist, so vergilt die Gerechtigkeit mit der verdienten Schande, die unverdiente Ehre gibt die Gnade, nicht nach dem Vorzuge des Verdienstes, nicht nach der Nothwendigkeit des Fati, nicht nach der Verwegenheit des Glücks; sondern nach der Tiefe des Reichthums der Weisheit und der Erkenntniß Gottes, welche der Apostel nicht aufschließt, sondern in ihrer Verschlossenheit bewundert, indem er ausruft, O welch' eine Tiefe des Reichthums u. s. w. — Zur Bestrafung der Sünde ist die ganze Masse verdammt worden; und Gott verstockt nicht, indem er die Bosheit verleiht, sondern indem er die Barmherzigkeit nicht verleiht (nes obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam)." Man vergl. de corr. et grat. 10. de praed. sanct. 8.

4) Es würden sich entschuldigen die Menschen, welche nicht recht und treu leben wollten, und sagen, was haben wir gethan, die wir schlecht gelebt haben, da wir die Gnade, durch welche wir gut hätten leben können, nicht empfangen haben? — Dieser Einwurf war in der That unwiderlegbar und zeigte das Practisch-Schädliche der Augustinischen Gnade von einer recht auffallenden Seite. Augustinus sucht ihn zu entkräften, unter andern im 194sten Briefe Cap. 6. „Nicht mit Wahrheit können diejenigen, welche schlecht leben, sagen, daß sie nichts Böses gethan haben. Denn wenn sie nichts Böses thun, so leben sie gut, wenn sie aber schlecht leben, so leben sie durch sich selbst schlecht, sie mögen dies durch die Erbsünde, oder durch die hinzugekommene

mene Sünde thun. Aber wenn sie Gefäße des Zorns sind, welche gemacht sind zum Verderben, welches ihnen nach Verdienst ertheilt wird, so mögen sie sich dies selbst beimessen, weil sie aus jener Masse gemacht sind, welche Gott wegen der Sünde eines einzigen, in welchem alle gesündigt haben, nach Verdienst und gerecht verdammt hat. Wenn sie aber Gefäße der Barmherzigkeit sind, welchen er, obgleich sie aus derselben Masse gemacht sind, die verdiente Strafe nicht hat ertheilen wollen, so mögen sie sich nicht aufblasen, sondern ihn selbst rühmen, der ihnen die nicht verdiente Barmherzigkeit erzeigt hat, und wenn sie zu einer andern Einsicht gelangen, so wird er auch dies ihnen offenbaren." Hierbei führt er die Antwort des Paulus Röm. 9, 19. ff. auf einen ähnlichen Einwurf an, und fährt so fort: „Es mag indessen dem Christen, welcher noch im Glauben lebt, und noch nicht sieht, was vollkommen ist, sondern nur stückweise weiß, genug seyn zu wissen oder zu glauben, daß Gott Niemanden befreit als durch die freiwillige Barmherzigkeit durch unsern Herrn Jesum Christum, und Niemanden verdammt, als durch die unparteiischste Gerechtigkeit (aequissima veritate) durch eben diesen unsern Herrn Jesum Christum. Warum er aber vielmehr diesen als jenen befreit oder nicht befreit, mag erforschen, wer eine so große Tiefe seiner Gerichte erforschen kann, er hüte sich aber vor dem Abgrunde. Denn ist Ungerechtigkeit bei Gott? Das sey ferne. Aber unerforschlich sind seine Gerichte und unbegreiflich seine Wege. — Alle, welche sich bei Vergehungen und Uebertretungen entschuldigen wollen, werden deshalb mit dem größten Rechte bestraft, weil diejenigen, welche befreit werden, nur durch die Gnade befreit werden. Denn wenn die Entschuldigung dort gerecht wäre, so würde nicht die Gnade, sondern die Gerechtigkeit davon befreien. Wenn aber nur die Gnade befreit, so findet sie nichts Gerechtes an demjenigen, welchen sie befreit, nicht den

Willen, nicht die Wirkung (operationem), nicht einmal die Entschuldigung selbst; denn wenn diese gerecht ist, so wird derjenige, welcher sich ihrer bedient, durch Verdienst, nicht durch Gnade befreit. Denn wir wissen, daß durch die Gnade Christi auch einige von denen befreit werden, welche sagen, Warum schuldigt er uns? denn wer widersteht seinem Willen? Ist diese Entschuldigung gerecht, so werden sie nicht durch die freiwillige Gnade, sondern wegen der Gerechtigkeit dieser Entschuldigung befreit. Ist es aber die Gnade, wodurch sie befreit werden, so ist wahrlich diese Entschuldigung nicht gerecht. Denn alsdann ist es wahrhafte Gnade, durch welche der Mensch befreit wird, wenn ihm nicht nach verdienter Gerechtigkeit vergolten wird. Es geschieht also nichts bei denen, welche sagen, Was schuldigt er uns? Denn wer widersteht seinem Willen? als was in dem Buche Salomo's gelesen wird, die Thorheit eines Menschen übertritt seinen Weg, er klagt aber Gott in seinem Herzen an." Augustinus sucht ferner zu zeigen, daß die jetzige verderbte Natur des Menschen dem Willen desselben beizumessen sey, da der Mensch freiwillig gesündigt habe, und durch schlechte Anwendung des freien Willens die Sünde auf die Nachkommen, die in dem ersten Menschen enthalten gewesen, übergegangen sey. Gott bringe daher nicht das Unrecht hervor, sondern er verdamme es. Augustinus raisonnirte hier ganz richtig nach seinen Voraussetzungen, wie viel sich aber gegen diese einwenden lasse, ist bereits bei der Lehre von der Erbsünde gezeigt worden.

Auf gleiche sehr treffende Weise, wie jetzt angegeben, argumentirte man auch in dem Kloster zu Adrumetum gegen die Augustinische Gnade. Warum predigt und befiehlt man uns, sagte man, daß wir vom Bösen ablassen, und das Gute thun, wenn nicht wir dies thun, sondern Gott das Wollen und Vollbringen in

uns bewirkt? Daher mögen unsere Vorgesetzten uns nur vorschreiben, was wir thun sollen, und für uns beten, daß wir es thun, uns aber nicht strafen und tadeln, wenn wir es nicht gethan haben. Wie kann mir das angerechnet werden, was ich nicht von demjenigen empfangen habe, von welchem nur ein solches und so großes Geschenk ertheilt werden kann? Könnte ich mir selbst die Liebe zu Gott und dem Nächsten geben, und ich thäte dies nicht, oder, ich hätte sie verschmäht, wenn er sie mir gegeben, so würde ich mit Recht bestraft werden; nun bin ich aber außer Schuld, da der Wille selbst von dem Herrn vorbereitet wird.

Zur Widerlegung dieses Raisonnements schrieb Augustinus sein Buch de correptione et gratia. Was er in demselben vorträgt, ist zwar keineswegs befriedigend, jedoch Vieles darin, wie es sich von seinem Scharfsinne erwarten läßt, nicht ohne Schein gesagt. Augustinus lehrt in diesem Buche, daß zwar die Gnade Gottes es sey, durch welche die Menschen allein vom Bösen befreit werden, und ohne welche sie nichts Gutes wirken, da sie nicht allein zeige, was sie zu thun hätten, sondern sie auch den guten Willen und das willige Vollbringen inspirire; gleichwohl sey die Bestrafung böser Menschen, welche diese Gnade nicht empfangen hätten, so wenig ungerecht, da sie durch ihren Willen böse seyen, als unnütz, da sie zum Guten antreiben könne, obgleich es nicht zu läugnen sey, daß es nur durch Gott geschehe, daß sie nütze. Die Beharrung im Guten sey zwar in der That eine große Gabe Gottes; gleichwohl sey derjenige, welcher, ohne empfangen zu haben diese Gabe, durch seinen Willen in die Sünde zurück gesunken sey, nicht allein der Bestrafung, sondern, wenn er bis zu seinem Tode im Bösen beharret wäre, auch der ewigen Verdammniß schuldig. Warum dieser diese Gabe empfange, jener nicht, sey unerforschlich. Da es aber unbekannt sey, wer zur Zahl der Prädestinirten gehöre,

wer nicht, so sey bei allen Sündern eine ernste Bestrafung zur Besserung anzuwenden, damit sie nicht selbst verloren gehen, oder andere verderben. Die correptio sey dem praedestinato ein salubre medicamentum, dem reprobo ein poenale tormentum. Zwar könne Gott auch Jemanden durch seine Gnade bessern, ohne daß er wegen seiner Sünden von Menschen bestraft würde. Bei wem und warum dies bei dem einen, aber nicht bei dem andern Statt finde, wisse nur Gott, und nicht der Thon, sondern nur der Töpfer dürfe darüber urtheilen. Es werde also durch die Gnade nicht die Bestrafung aufgehoben, und durch die Bestrafung nicht die Gnade geläugnet. — Uebrigens warnte Augustinus selbst in einem Briefe, welchen er mit dem Buche de gratia et libero arbitrio an die Adrumetinischen Mönche übersandte (Epist. 215.), vor dem moralischen Mißbrauche, der von seiner Lehre von der Gnade so leicht gemacht werden konnte, und im Kloster zu Adrumetum wirklich gemacht ward. „Vertheidigt nicht so die Gnade, daß ihr im Vertrauen auf dieselbe böse Werke liebt, wovor euch die Gnade Gottes selbst bewahren möge. — Derjenige ist gegen die Gnade selbst undankbar, der ihretwegen in der Sünde leben will, da wir durch sie der Sünde absterben." So suchte er sich, freilich schwach genug, gegen Consequenzen zu verwahren, die practisch schädlich werden konnten.

5) Als einen Einwurf gegen die Nothwendigkeit der Gnade zur Hervorbringung des Guten setzten die Pelagianer dem Augustinus die große Menge der Tugenden der Heiden entgegen. Diese wären oft doch bloß durch die Kraft der angebornen Freiheit barmherzig, bescheiden, keusch, mäßig. C. Jul. IV. 3. — Da aber Augustinus die Heiden von der Gnade ausschloß, so konnte er ihnen auch keine guten Handlungen beilegen, wie bereits bemerkt ist. Was also die Pelagianer als Instanz gegen den Augustinus anführten, läugnete dieser geradezu.

Die angeblichen Tugenden der Heiden waren ihm, weil sie nicht aus dem Glauben kommen, also der Form nach, Sünde. Ueberhaupt unterschied er schärfer und richtiger zwischen der Materie und der Form der Handlung, als selbst Julianus. Der Unterschied, welchen dieser zwischen dem Menschen der fructuose, und dem der steriliter gut handle, machte, nach welchem ersterer seine Handlungen auf das Ewige, letzterer auf das Zeitliche bezöge, war doch nicht in der Tiefe gefaßt, und Augustinus hatte ganz Recht, wenn er sagte: Fieri non potest ut steriliter boni simus, sed boni non sumus quidquid steriliter sumus. — Können die Menschen ohne den Glauben an Christum zur wahren Tugend gelangen, bemerkte ferner Augustinus, so ist Christus umsonst gestorben. Die guten Werke, welche die Ungläubigen (der Materie nach) verrichten, sind nicht ihre eigenen, sondern Gottes, welcher sich der Bösen auf eine gute Art bedient, ihrer sind aber die Sünden, mit welchen sie auch das Gute auf eine schlechte Weise thun u. s. w. Auch fand Augustinus keinen Grund, warum denn die Pelagianer die ihrer Meinung nach gerechten Heiden nicht wollten der Seligkeit der Christen theilhaftig werden lassen, und sie sie von dem Himmelreiche ausschlössen. Man vergl. de civ. Dei V. 19. 20. XIX. 25 Epist. 144. In letzterer Stelle nennt er den Uebergang des Polemo von der Unmäßigkeit zur Mäßigkeit ein donum Dei.

So consequent indessen das System des Augustinus war, so wie er es in den Pelagianischen Streitigkeiten entwickelte, und so folgerecht insonderheit seine Theorie von der Gnade war, so inconsequent ward er doch und mußte er werden, so bald er von moralischen Verpflichtungen redete, und ein-Sollen (debere) statuirte, da er doch das Können aus eigener Kraft dem Men-

schen absprach. So war und mußte selbst das Gebet, nach Augustini Theorie, eine Wirkung der göttlichen Gnade seyn, so wie er dies unter andern Epist. 194. c. 4. deutlich genug entwickelt, und doch sagte er Op. imp. III. 107.: „Die Erwachsenen, wenn sie hören oder lesen, daß ein jeder empfangen werde nach dem, was er in seinem Leben gethan hat, sollen (debent) nicht auf die Kraft ihres eigenen Willens vertrauen, sondern Gott bitten, daß ein solcher Wille ihnen von dem Herrn bereitet werde, daß sie nicht in Versuchung kommen." Dieser Vorwurf der Inconsequenz trifft auch die Aeußerung Augustin's, die göttliche Gnade erhalte man humiliter petendo et faciendo (Epist. 157. c. 2.), da doch auf das Verhalten des Menschen nach der Augustinischen Theorie in dieser Hinsicht gar nichts ankommen konnte. Das von Augustinus dargestellte System war also consequenter als er selbst, indem er demselben bei der Anwendung nicht immer getreu blieb. Ein Fall, der bei allen Theorien eintritt, die mit der moralischen Natur des Menschen im Widerspruche stehen!

Anmerk. Die Gnade, welche Augustinus den auserwählten Christen zu Theil werden ließ, ließ er außer ihnen auch den alten Gerechten (antiquis justis) d. h. den Auserwählten unter den Verehrern des wahren Gottes, so wohl vor dem Gesetze, als auch nach demselben, oder, wie er sich auch ausdruckte, so wohl vor dem Gesetze als auch zur Zeit des alten Testaments, zu Theil werden. Er konnte daher von ihnen behaupten, daß sie gute Werke unter dem Beistande der Gnade gethan hätten. Dieser Beistand war aber die nothwendige Bedingung derselben, so wie sie nur durch den Glauben an Christum Vergebung der Sünden erhalten konnten. Es wird dies in der schon angeführten Stelle de pecc. orig. c. 24. f. weitläufig aus einander gesetzt. — Anders dachten sich die Pelagianer, ihrem Systeme zu Folge, die Sache. Sie behaupteten, die Menschen hätten zuerst nach der Natur, dann

unter dem Gesetz, und endlich unter der Gnade gerecht gelebt. „Zuerst ward unter der Leitung der Vernunft der Schöpfer erkannt, und wie man leben solle, war in's Herz geschrieben, nicht durch das Gesetz des Buchstabens sondern der Natur. Als aber nach Verschlimmerung der Sitten die schon erblaßte Natur (natura jam decolor) nicht mehr genügte, ward ihr das Gesetz hinzu gefügt, durch welches, gleichsam wie durch die Erleuchtung des Mondes, sie ihrem alten Glanze nach Wegnehmung des Rostes wieder gegeben würde. Nachdem aber eine zu große Gewohnheit zu sündigen die Oberhand bekam, zu deren Heilung das Gesetz nicht zureichte, erschien Christus, und kam der verzweifelten Krankheit nicht durch seine Schüler, sondern durch sich selbst als ein Arzt zu Hülfe." Lib. cit. c. 26. Hiergegen eiferte Augustinus, und suchte aus der Bibel zu beweisen, daß auch die Gnade des Mittlers den alten Gerechten widerfahren sey, und daß sie durch diese Gnade an die damals noch künftige Menschwerdung Christi geglaubt hätten. — Man vergleiche hiermit c. duas epp. Pelagg. III. 4., wo von den alten Gerechten gesagt wird, daß sie zwar nicht dem Namen aber doch der Sache nach Christen gewesen wären, daß sie die nämliche Gnade durch den heiligen Geist empfangen hätten, und daß dieser ihnen nicht allein ein Unterstützer (adjutor) der Tugend — was auch die Pelagianer in Beziehung auf das durch Mose gegebene Gesetz und die Offenbarung des alten Testaments zugaben — sondern auch ein Verleiher derselben (largitor virtutis) gewesen sey. Der heilige Geist habe die guten Gesinnungen in ihnen hervor gebracht. IV. 7. — Mit dem Augustinus stimmte übrigens Pelagius darin überein, daß er die Heiligen des alten Testaments an der Seligkeit der Christen Theil nehmen ließ, welches auch die Synode zu Diospolis (5te Klage) für eine orthodoxe Behauptung erklärt hatte. Nur fand es Augustinus anstößig, daß sie ohne den Beistand der Gnade (in seinem Sinne) und ohne den Glauben an den Mittler, der sein Blut zur Vergebung der Sünde vergossen

habe, sollten gerecht gelebt haben, und der Seligkeit theilhaftig geworden seyn. l. 21. Op. imp. II. 188. Der Glaube der Alten an Jesum blieb indessen nach dem Augustinus — um noch dies zu bemerken — zu ihrer Zeit verborgen, und offenbarte sich erst nachher. Epist. 177. c. 12.

Funfzehntes Capitel.

Weitere Erzählung des Geschichtlichen.

Die Lehre des Pelagius von der Kindertaufe, der Erbsünde und der Gnade war also auf dem concilio plenario zu Carthago durch die angeführten 9 Canonen verdammt, und dafür die Augustinische Lehre, so weit sie bis jetzt dargestellt ist, für die orthodoxe erklärt worden. Die Schlüsse dieser Synode wurden dem Zosimus von derselben bekannt gemacht. Zosimus hielt um diese Zeit eine neue Versammlung, um den Cälestius durch ein wiederholtes Verhör zum Geständnisse seiner Meinungen zu bringen. Cälestius entging aber demselben dadurch, daß er sich von Rom entfernte. Und nun ward von dem Römischen Bischofe der allgemeine Schluß gemacht, durch welchen Pelagius und Cälestius von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden, wenn sie nicht ihre Irrthümer verlassen, sich der Buße unterwerfen, und den Afrikanischen Schlüssen beitreten wollten.

Da Zosimus sich nun einmal veranlaßt gefunden hatte, die Afrikanische Orthodoxie anzunehmen, so suchte er jetzt seine Ehre darin, sie der ganzen christlichen Welt aufzudringen, um dadurch, daß er sich für Augustin's System erklärte, demselben gleichsam den Stempel der Rechtgläubigkeit aufzudrücken. Es geschah dies vorzüglich durch die berühmte, aber nicht vollständig sondern nur in einzelnen Fragmenten bis auf unsere Zeit gekom-

mente epistola tractoria, die er noch vor der Mitte des Jahrs 418 an alle Bischöfe des Orients und Occidents schickte. In derselben wurden die Irrthümer des Cälestius und Pelagius erzählt, und das Verdammungsurtheil über beide ausgesprochen. Jeder Bischof sollte diese epistola tractoria unterschreiben, wobei es tumultuarisch genug zugehen mochte. Daß die mehrsten hierzu geneigt gemacht wurden, ließ sich erwarten. Einige waren indessen von so großer Gesinnung, daß sie lieber ihre Aemter aufgaben, als daß sie Männer, die nach ihrer Meinung unschuldig waren, verdammten. Diejenigen, welche nicht unterschreiben wollten, der Bischof Julianus von Eclanum und 17 andere Bischöfe, wurden zu Folge kaiserlicher Befehle und priesterlicher Beschlüsse abgesetzt, und aus ganz Italien verwiesen.

Die Afrikanischen Bischöfe sprachen in einem, an den Zosimus gerichteten Schreiben, das Lob desselben über die Reinheit der in jenem Umlaufschreiben enthaltenen Lehre aus. Prosper contra Collatorem c. 5. Caelestini epist. ad Galliarum episcopos c. 8 (Append. p. 109. 133.) Auch gab Augustinus dem Römischen Presbyter Sixtus, den das Gerücht für einen Pelagianer ausgegeben, der aber, nachdem Zosimus seine Rolle gewechselt, den Afrikanern seine antipelagianische Gesinnung erklärt hatte, die lebhafteste Freude derselben zu erkennen, und ermunterte ihn, dafür zu sorgen, daß diejenigen, welche die Pelagianische Irrlehre öffentlich verbreiteten, mit einer heilsamen Strenge (salubri severitate) bestraft würden u. s. w. Epist. 191. geschrieben gegen das Ende des Jahres 418.

Welch einen Eindruck aber das Betragen des Zosimus auf die abgesetzten Bischöfe machte, läßt sich denken. Julianus beschuldigte ihn eines unredlichen Betragens (praevaricationis). C. Jul. I. 4. Er so wohl als diejenigen, welche mit ihm gleiches Schicksal gehabt hatten, äußerten sich mit Bitterkeit über das ganze Ver-

fahren des Zosimus in dieser Sache, und ließen nichts unversucht, um den Kaiser Honorius zu bewegen, eine nochmalige Untersuchung derselben zu veranlassen. In einem Schreiben an den Bischof Rufus zu Thessalonich suchten sie die Orientalische Kirche für sich zu interessiren. Sie tadelten den Unverstand und die Furchtsamkeit, womit die Römischen Cleriker die vorige Sentenz für die Pelagianische Lehre, wieder aufgehoben hätten. Sie nannten Augustin's Lehre Manichäismus, weil er die menschliche Natur von Grund aus böse seyn lasse, und seine Gnade ein Fatum. Den Rufus forderten sie besonders auf, sich den Manichäern zu widersetzen. In diese Zeit gehören auch zwei von dem Julianus an den Zosimus über die streitigen Lehrsätze geschriebene Briefe. Op. imp. I. 18. Aus dem einen derselben führt Mercator (App. S. 115. 116.) mehrere Stellen an, worin sich Julianus dem Augustinismus so viel als möglich zu nähern sucht, aber häufig mit Augustinischen Worten einen Pelagianischer Sinn verbindet. Um diese Zeit ward auch verfaßt der erste in dem ersten Buche Augustin's contra duas epistolas Pelagianorum widerlegte, dem Julianus als Verfasser zugeschriebene, aber von diesem, vielleicht wegen einiger Verfälschungen, nicht anerkannte (Op. imp. I. 18.), nach Rom gesandte Brief, so wie der, wohl nicht vom Julianus, doch von Pelagianisch gesinnten Bischöfen, die sich bei ihrem Metropoliten wegen ihrer Lehre und wegen ihrer Verweigerung jener Unterschrift zu rechtfertigen suchten, herrührende so genannte libellus fidei (App. S. 110. ff.) Vorzüglich wünschten die abgesetzten Bischöfe, daß ihre Sache auf einer ökumenischen Synode untersucht würde. Sie beklagten sich heftig, daß es ihnen nicht erlaubt sey, sie bei gelehrten Richtern zu vertheidigen, sondern daß sie von der lärmenden unerfahrnen Menge gemißhandelt würden, und daß ihre Gegner da den weltlichen Arm für sich gebrauchten, wo sie von der Hülfe der Vernunft verlassen würden. Aber vergebens. Der

Comes Valerius ein entschiedener Anhänger des Augustinus und Gegner des Pelagius, wußte alle ihre Bemühungen zu vereiteln, und ersterem den Sieg zu verschaffen. Augustinus selbst war schlau genug, es als einen Zweifel an dem alten katholischen Glauben darzustellen, wenn die weltlichen Behörden den Pelagianern noch Ort und Zeit zur Untersuchung verstatten wollten, Mit Gewalt solle man ihnen Einhalt thun. De nupt. et conc. I. 12. Op. imp. I. 10. Auch warf Julianus den Bischöfen, die auf den Synoden den Pelagianismus verdammt hatten, Parteilichkeit vor. Sie hätten früher die Sache gehaßt, als sie sie gekannt hätten. C. Jul. III. 1.

Hierzu kam noch ein neuer Schritt von Seiten des Staats, nicht nur den Pelagianismus, sondern auch mit ihm die Pelagianer auszurotten. Das erste kaiserliche Rescript vom Kaiser Honorius an den Palladius, nach welchem Pelagius und Cälestius so wie deren Anhänger mit der Landesverweisung und der Confiscation ihrer Güter bestraft werden sollten, konnte nur erklärte Pelagianer treffen. Mancher Pelagianisch-Gesinnte konnte sich verbergen. Am 9ten Junius 419 erschien aber ein Schreiben der beiden Kaiser Honorius und Theodosius II. an den Bischof Aurelius von Carthago, worin nicht nur jene frühere Verordnung wiederholt wird, und die Pelagianer mit der angegebenen Strafe bedroht werden, sondern worin auch dieses Strafgesetz mit der unchristlichsten Verfolgungssucht auf diejenigen ausgedehnt wird, welche unterlassen würden, die heimlichen Pelagianer fortzuschaffen oder sie anzugeben. Ins besondere ward aber in diesem Schreiben dem Aurelius zur Pflicht gemacht, dafür zu sorgen, daß alle unter ihm stehende Afrikanische Bischöfe die Verdammung des Pelagius und Cälestius unterschrieben, und ihnen die Bedeutung zu geben, daß jeder, welcher nicht unterschriebe, sein bischöfliches Amt verlieren, aus den Städten gejagt und von der Kirchengemeinschaft auf immer ausgeschlossen

werden sollte. Einige nicht auf der Carthagischen Synode zugegen gewesene Afrikanische Bischöfe, die den Pelagianismus duldeten, mochten hierzu die Veranlassung gegeben haben. Wenigstens heißt es in dieser epistola imperialis, das bischöfliche Ansehen des Aurelius müsse dazwischen treten, ad quorundam episcoporum pertinaciam corrigendam, qui pravas eorum disputationes vel tacito consensu adstruunt, vel publica oppugnatione non destruunt. Uebrigens sagt Honorius in derselben geradezu, daß er in jenem Rescripte dem Urtheile des Aurelius (und also auch der übrigen Afrikanischen Bischöfe) gefolgt sey, nach welchem sie von allen wegen erwiesener Irrlehre wären verdammt worden. Nach einigen Unterschriften ward aber dieses Schreiben auch an den Augustinus erlassen.

Aurelius säumte nicht den ihm gewordenen Auftrag zu erfüllen. Schon den ersten August 419. ließ er ein Ausschreiben an alle Bischöfe der Byzacenischen und Arzugitanischen Provinz ergehen, machte sie mit der kaiserlichen Verordnung bekannt, und forderte sie sämmtlich auf jene Verdammung, sie möchten auf der Carthagischen Synode gegenwärtig gewesen seyn, und sie also bereits unterschrieben haben, oder auf derselben zu erscheinen behindert worden seyn, zu unterschreiben. Daß ein solches Ausschreiben die erwartete Wirkung nicht verfehlte, läßt sich erwarten. So wohl dies Ausschreiben als auch die kaiserliche Verordnung, welche Aurelius abschriftlich beilegte, dies frühzeitige betrübende Denkmal von Geistesherrschaft und Gewissenszwang, sind noch vorhanden und zuerst von den Magdeburgischen Centuriatoren an's Licht gezogen werden. Sie sind abgedruckt in der Appendix S. 109; die epistola imperialis jedoch nicht vollständig. Vollständig findet man sie unter den Augustinischen Briefen. Epist. 201.

Durch Gesetze des Staats läßt sich aber die Denkfreiheit nicht unterdrücken. Auch die Geschichte des ge-

genwärtigen Streits beweiſet dies. Nach dem angeführten harten Edicte war doch bald darauf (421.) ein Befehl des Kaiſers Conſtantius, den Honorius zum Mitregenten angenommen hatte, an den Praefectus Urbis Voluſianus nöthig. Aus dieſem Befehle ſieht man, daß die Pelagianiſchen Lehren auf's neue Unruhen in Rom verurſacht hatten, und daß man am kaiſerlichen Hofe vermuthete, daß Cäleſtius ſich heimlich in Rom aufhalten und jene Bewegungen veranlaßt haben möchte. In dieſem Geſetz, welches gleichfalls zuerſt von den Magdeburgiſchen Centuriatoren iſt hervor gezogen worden, und welches in der Appendix S. 126 abgedruckt iſt, heißt es: da ſich die Pelagianiſchen Irrthümer immer mehr ausbreiteten und die daraus entſtehende Uneinigkeit Bewegung unter dem Volke verurſache, ſo halte man für nöthig, das frühere Strafgeſetz gegen die Pelagianer zu erneuern. Voluſianus ſolle daher diejenigen, welche die göttliche Gnade verwerfen (qui Dei invident pietati), aufſuchen und aus der Stadt und hundert Meilen aus der umliegenden Gegend ſchaffen. Vorzüglich ſolle der Ruheſtörer Cäleſtius aus der Stadt geſchafft werden. — Hinzu gefügt iſt noch eine Drohung gegen den Voluſianus, wenn er in Ausführung dieſes Befehls nachläſſig wäre. Es erfolgte hierauf der Anſchlag des Voluſianus, den man gleichfalls in der Appendix am a. O. findet. Da man den Störer der Ruhe der Kirche und des Staats Cäleſtius nicht hatte ausfindig machen können (ſein Aufenthalt in Rom mußte daher nicht unwahrſcheinlich ſeyn), ſo ergingen nun gegen ihn, als gegen einen Abweſenden Verordnungen. Er ſolle daher auf ewig aus der Stadt verwieſen ſeyn; und eine gleiche Strafe denjenigen treffen, der ihm einen Aufenthalt verſtatte.

Daß aber Auguſtinus an dieſen Verfolgungen der Pelagianer den meiſten Theil hatte, daß er der thätigſte war, um ſie zu bewirken, ſieht man aus Allem, und Freunde ſo wohl als Feinde deſſelben beſtätigen es. Von

erstern lese man nur den Prosper in carmine de ingratis (App. S. 68.). Daher nennt ihn auch Julianus (Op. imp. II. 104.) caput horum et causam malorum. Vorzüglich bediente er sich der Hülfe seines Alypius, der jetzt Bischof zu Thagaste war, welchen Julianus deshalb vernulam peccatorum Augustini (Op. imp. I. 7.) nennt. Dieser überbrachte auch im Jahr 421. die vier Bücher des Augustinus contra duas epistolas Pelagianorum an den Bischof Bonifacius, der nach dem am 26sten Dec. 418. erfolgten Tode des Zosimus auf den Römischen Stuhl gefolgt war, und der sich der Verbreitung der Pelagianischen Lehre möglichst widersetzte; so wie das zweite Buch de nuptiis et concupiscentia an den Comes Valerius. Daß Alypius sich hier Bestechungen erlaubt habe, um die weltlichen Behörden zu gewinnen und sie der Afrikanischen Orthodoxie geneigt zu machen, behauptet Julianus an mehreren Stellen, und wirft überhaupt der katholischen Partei Umtriebe mancherlei Art vor z. B. Op imp. I. 42. 74.; welchem Vorwurfe Augustinus widerspricht.

In diese spätere Lebens-Periode des Bischofs von Hippo, als Pelagius selbst längst vom Schauplatze abgetreten war, fällt nun die fernere Entwickelung seines Systems, die gleichsam den Schlußstein desselben bildet, ich meine die Entwickelung seiner Prädestinations-Theorie und der damit zusammenhängenden Lehre von den Folgen der Erlösung Christi. Diese Lehren standen mit seinen übrigen Lehren, besonders mit seiner Theorie, von der nicht auf das Verdienst des Menschen Rücksicht nehmenden und unwiderstehlichen Gnade in der engsten Verbindung, und eben deshalb war er als ein consequenter Kopf geneigt, alle die Folgen anzuerkennen, die hieraus flossen.

Hiermit soll aber keinesweges gesagt seyn, Augustinus habe erst während des Streits mit den Pelagianern seine Praedestinations-Theorie aufgestellt, weil er eingesehen, daß die Consequenz ihn dahin führe. Der unbe-

fangene Forscher des Augustinismus wird gern zugeben, daß einer unserer scharfsinnigsten Theologen in seiner viel besprochenen Abhandlung über die Lehre von der Erwählung ganz richtig geurtheilt habe, es sey dem Augustinus diese Lehre nicht erst in und aus dem Streit entstanden, und es habe nicht erst ein übertriebener Eifer gegen den Pelagius ihn in diese Ansicht hinein verlockt. Die Sache verhält sich aber genau genommen so.

Anfänglich nahm Augustinus mit allen übrigen Kirchenlehrern nur eine bedingte Prädestination an. In seinen Büchern vom freien Willen lehrte er eine Präscienz Gottes, die keinen bestimmenden Einfluß auf die Handlungen der Menschen habe, eine Präscienz also, die keine Prädestination in seinem Sinne war, und daher keine gratia irresistibilis voraus setzte. In seiner um's Jahr 394. verfaßten expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos lehrte er in der 60sten propositio mit dürren Worten eine auf Präscienz sich gründende Prädestination, und gesteht Retractt. I. 23. seinen Irrthum. Als er aber in der Folge der Lehre von der Gnade einen weitern Umfang gab, und auch den Anfang des Glaubens als eine Wirkung der Gnade ansah, fing er an eine absolute Prädestination zu lehren. Daher finden wir in dem ersten Buche an den Simplicianus (de diversis quaestionibus. Opp. T. VI.), welches er bald nach dem Anfange seines Episcopats im Jahr 397, also lange vor den Pelagianischen Streitigkeiten verfaßte, neben der Lehre vom Anfange des Glaubens durch die Gnade Gottes auch die Prädestinations-Theorie ihren wesentlichsten Grundzügen nach dargestellt. Späterhin blieb er sich nicht immer gleich. Er konnte es ja selbst de praedest. Sanctt. c. 9. nicht läugnen, daß er in der quaestio de tempore religionis christianae (Epist. 102.) die Verkündigung des Heils auf das Vorherwissen Christi, wer glauben oder nicht glauben würde, bezogen habe. Auch stößt

man auf Aeußerungen, die sich mit der Art, wie Augustinus die Lehre von der absoluten Prädestination ausgebildet hatte, nicht in Einklang bringen lassen. So sind nach de Trin. IV. 13. die wenigsten bei dem Teufel geblieben, und die mehrsten zu dem Erlöser geflohen. Nach der Prädestinations-Theorie ist aber nur eine kleine Zahl in Verhältniß derer, welche verloren gehen, von Gott zur Seligkeit bestimmt worden. — In den während der Pelagianischen Streitigkeiten vom Augustinus verfaßten Schriften redet er dogmatisch aber nicht polemisch häufig von der Vorherbestimmung. In seiner ersten Streitschrift gegen die Pelagianer de peccatorum meritis et remissione z. B. II. 29. spricht er von den praedestinatis, so wie er in den um's Jahr 416 geschriebenen Homilien über das Evangelium Johannis, z. B. tractatus 45. die Prädestination als eine ausgemachte Sache darstellt. Und in dem bald darauf geschriebenen Werke de gestis Pelag. c. 3. sagt er schon: „Es sey fern, daß diejenigen, die nach dem Vorsatze berufen sind, welche er vorher gekannt und vorher bestimmt hat, daß sie gleich seyn sollten dem Bilde seines Sohnes, ihrer Begierde überlassen werden, so daß sie umkommen. Denn dies leiden die Gefäße des Zorns, welche zur Verdammniß bereitet sind, bei deren Verdammung selbst er kund macht den Reichthum seiner Herrlichkeit gegen die Gefäße seiner Barmherzigkeit. Ihnen also widerfährt, was geschrieben ist: Gott hat sie hingegeben in die Begierden ihres Herzens; nicht aber den Vorherbestimmten, welche der Geist Gottes regiert" u. s. w. Daß aber diese Lehre damals noch kein polemisches Interesse hatte, sehen wir daraus, daß in den Canonen der Synoden nichts über dieselbe fest gesetzt wurde. Auf der General-Synode zu Carthago 418 war in den Canonen, die gegen die Pelagianer aufgestellt wurden, von der Prädestination so wenig als von den Folgen der Erlösung die Rede. — Ausführlich und

im

im Zusammenhange mit seinen übrigen Lehren trug Augustinus die Prädestinations-Theorie erst in dem um's Jahr 427 geschriebenen Büchlein de correptione et gratia vor. Er selbst sagt de dono perseverantiae c. 21., daß er sie früher nicht so deutlich und ausführlich vorgetragen habe. Veranlassung zu dieser ausführlichern Darstellung gab ihm die Consequenz, welche man ihm machte, daß nach seiner Theorie von der freien Gnade Niemand gestraft werden könne, wenn er Gottes Gebote nicht halte. Retractt. II. 67. Auch mußte die von ihm gegen die Pelagianer aufgestellte Behauptung, daß Gott bei Ertheilung der Gnade sich nicht nach dem Verhalten der Menschen richte, ihn in seiner Ansicht der Prädestination bestärken, eben weil diese den bestimmtesten Gegensatz von der Pelagianischen Annahme, daß Gott sich bei Ertheilung der Gnade nach der Würdigkeit des Menschen richte, enthielt. Zur Vertheidigung seiner Prädestinations-Lehre gegen Einwürfe der Semipelagianer, von denen sich schon damals Spuren gezeigt hatten, schrieb er etwas später seine Bücher de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae. Die genannten drei Bücher, in welchen Augustinus seine Grundsätze über die Prädestination ihrer ganzen Consequenz nach entwickelte, sind also die Hauptquelle für diese Lehre, welche jetzt im Gegengensatze gegen die Pelagianische Theorie dargestellt werden muß.

Wie gewiß Augustinus übrigens von dieser Lehre überzeugt war, wie sehr sie sich mit seiner ganzen Denkart verflochten hatte, sehen wir aus de dono perseverantiae c. 19. „Das weiß ich," sagt er daselbst, „daß Niemand gegen diese Prädestination, welche wir nach der heiligen Schrift vertheidigen, anders als aus Irrthum habe disputiren können." Die Ausdrücke praedestinare, praedestinatio fand er aber in der Vulgate, und entlehnte sie aus derselben.

Sechzehntes Capitel.

Augustin's Prädestinations-Theorie. Pelagianische Ansicht von der Vorherbestimmung.

Augustinus lehrte im Einklange mit seinem übrigen anthropologischen Systeme Folgendes von der Prädestination.

1) Durch die Sünde Adam's ist zwar die ganze Menschheit eine verderbte Masse (perditionis massa) geworden, und der ewigen Verdammniß mit Recht unterworfen, so daß Niemand, wenn Keiner von derselben befreiet wird, das gerechte Gericht Gottes tadeln kann. Gleichwohl werden durch die Gnade Gottes aus der gerechten Verdammung wenige im Verhältnisse zu denen, welche verloren gehen, an sich aber viele befreiet, die übrigen aber der verdienten Strafe überlassen.

„Jene ganze Masse würde den Lohn der gerechten Verdammung erhalten, wenn nicht aus derselben nicht allein ein gerechter, sondern auch ein barmherziger Töpfer einige Gefäße zur Ehre nach der Gnade, nicht nach Schuldigkeit machte; indem er auch den Kleinen zu Hülfe kommt, von denen keine Verdienste genannt werden können, und den Erwachsenen zuvor kommt, damit sie einige Verdienste haben können." Epist. 190. c. 3. „Das Reich des Todes hat so sehr über die Menschen geherrscht, daß die verdiente Strafe (poena debita) alle auch in den zweiten Tod, bei dem kein Ende Statt findet, hinein stürzen würde, wenn nicht die unverdiente Gnade Gottes (indebita gratia Dei) einige daraus befreite." De civ. Dei XIV. 1. „Warum der Glaube" (die Bedingung der Seligkeit) „nicht allen gegeben wird, darf den Gläubigen nicht beunruhigen, welcher glaubt, daß durch Einen Alle in die ohne Zweifel gerechteste Verdammung gegangen sind, so daß kein gerechter Tadel Gottes Statt finden könnte, auch wenn Niemand von derselben befreiet würde. Daher ist es ausgemacht,

daß es eine große Gnade Gottes ist, daß sehr viele befreiet werden, und sie an denjenigen, welche nicht befreiet werden, erkennen, was auch sie verdient hätten, damit derjenige, welcher sich rühmt, sich nicht wegen seiner Verdienste, die ihm, wie er sieht, mit den Verdammten gleich sind, sondern in dem Herrn rühme." De praed. sanct. 8. „Von jener verderbten Masse, welche durch den ersten Adam entstanden ist, kann Niemand befreiet werden, als der das Geschenk durch die Gnade des Heilandes empfangen hat." De corr. et gr. 7. „Weil Adam durch den freien Willen Gott verlassen hat, hat er das gerechte Gericht Gottes erfahren, daß er mit seinem ganzen Stamme, welcher in ihm noch liegend ganz mit ihm gesündigt hatte, verdammt ward. Denn wie viele von diesem Stamme durch die Gnade Gottes befreiet werden, die werden gewiß von der Verdammung befreiet, von welcher sie schon gefesselt werden. Würde hiervon auch Niemand befreiet, so würde doch Niemand das gerechte Gericht Gottes mit Recht tadeln. Daß nun Wenige im Verhältnisse derer, welche verloren gehen, an sich aber Viele befreiet werden, geschieht aus Gnaden, geschieht umsonst, es ist dafür zu danken, daß es geschieht, damit nicht Jemand gleichsam wegen seiner Verdienste sich rühme, sondern jeder Mund verstopft werde, und wer sich rühmt, sich in dem Herrn rühme." Lib. cit. 10.

2) Die Befreiung aus der gerechten Verdammung ist die Folge der Erwählung oder Vorherbestimmung zur Seligkeit. Diese geschah vor Erschaffung der Welt ohne alle Rücksicht auf die moralische Beschaffenheit des Menschen aus freier Gnade.

Augustinus nahm also einen ewigen unbedingten Rathschluß Gottes an. Von Würdigkeit konnte bei ihm nicht die Rede seyn, da alle Menschen von Natur, seiner Annahme zu Folge, eine durchaus verderbte Masse

ausmachen, und es ihnen an aller Kraft zum Guten fehlt, die gratia aber ihm irresistibilis war.

„Nicht nach Verdiensten, denn die ganze Masse war gleichsam in der verdorbenen Wurzel (in vitiata radice) verdammt, sondern nach der Gnade erwählte Gott eine bestimmte Zahl." De civ. Dei. XIV. 26. Alles wirkt in den Erwählten derjenige, welcher sie zu Gefäßen der Barmherzigkeit gemacht hat, der sie auch erwählt hat in seinem Sohn vor Erschaffung der Welt durch die Erwählung der Gnade, — nicht ihrer vorhergehenden Verdienste, weil alles Verdienst ihnen Gnade ist." De corr. et grat. 7. „Nicht weil wir geglaubt haben, sondern damit wir glauben, hat uns Gott erwählet, und nicht weil wir geglaubt haben, sondern damit wir glauben, werden wir berufen." De praed. sanct. 19. „Dies ist die Erwählung, wodurch Gott diejenigen, welche er gewollt hat, in Christo vor der Schöpfung der Welt erwählt hat, damit sie wären heilig und unbefleckt vor ihm, indem er sie zur Kindesannahme vorher bestimmte." De dono persev 18. Vergl. de grat. Chr. 26. „Damit wir die Liebe empfingen womit wir liebten, sind wir geliebt worden, da wir sie noch nicht hatten. Dies sagt der Apostel Johannes (1. Joh. 4. 10) sehr klar: Non quod nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos."

Gelegentlich bemerkte auch Augustinus schon in seiner frühesten Streitschrift gegen die Pelagianer, daß die Gnade Gottes und der Geist, welcher blase wo er will, keine Art natürlicher Anlage übergehe, und führt, um die wunderbaren Berufungen Gottes zu erläutern, das Beispiel eines Wahnsinnigen an, dem, ob er gleich alles Unrecht mit thörichter Geduld ertrug, doch jede Lästerung Christi, so unerträglich war, daß er selbst seine Herren deswegen mit Steinen warf. „Solche Menschen" sagt er de pecc. mer. I. 22., „werden, wie ich glaube, vorher bestimmt und geschaffen, damit diejenigen, welche

können, einsehen mögen, die Gnade Gottes und der Geist, welcher bläset wo er will, übergehe deswegen keine Art natürlicher Anlage bei den Kindern der Barmherzigkeit; übergehe aber auch alle Arten von Naturgaben bei den Kindern der Hölle, damit, wer sich rühmen will, sich des Herrn rühmen möge."

Anmerk. Augustinus gab das Verhältniß der Vorherbestimmung zur Gnade auf die Weise an, daß letztere die Wirkung der erstern sey. Daß er Gnade hier in seinem Sinne, das heißt für übernatürliche Gnadenwirkungen, nahm, bedarf keiner Erinnerung. Gnade war ihm die wirkliche Mittheilung selbst, die durch die Vorherbestimmung vorher verordnet war. „Zwischen der Gnade und der Vorherbestimmung ist nur der Unterschied, daß die Vorherbestimmung eine Vorherbereitung der Gnade, die Gnade aber die Mittheilung (donatio) selbst ist. Was also der Apostel (Ephes. 2, 9.) sagt: non ex operibus, ne forte quis extollatur, ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo Jesu in operibus bonis ist Gnade; was aber folgt, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus, ist Vorherbestimmung, welche ohne Vorherwissen nicht Statt finden kann. Es kann aber ohne Vorherbestimmung Vorherwissen seyn. Denn durch Vorherbestimmung wußte Gott vorher, was er selbst hatte thun wollen. Vorher zu wissen ist er aber auch im Stande dasjenige, was er selbst nicht thut, wie jede Sünde. — Die Vorherbestimmung Gottes, welche bei dem Guten Statt findet (quae in bono est), ist, wie ich gesagt habe, eine Vorbereitung der Gnade; die Gnade aber ist eine Wirkung der Vorherbestimmung selbst." De praed. sanct. 10. Hier sehen wir auch, wie sich Augustinus den Unterschied der Vorherbestimmung von dem Vorherwissen dachte. Die Vorherbestimmung war ihm *diejenige Art des göttlichen Vorherwissens, welche sich auf dasjenige bezieht, was Gott selbst thut.* Nicht jedes Vorherwissen Gottes war ihm also vorherbestimmend, weil er doch wenigstens den Begriff der ursprünglichen Freiheit des Menschen

fest hielt. „Bei seinem Vorherwissen, welches nicht getäuscht und verändert werden kann, seine künftigen Werke anordnen, dies und nichts anders heißt vorher bestimmen (praedestinare)." De dono persev. 17. „Die Vorherbestimmung der Heiligen ist das Vorherwissen und die Vorherbereitung der Wohlthaten Gottes, durch welche alle diejenigen, welche befreit werden, auf's gewisseste befreit werden. 14.

3) Gott bedient sich der Mittel die Seligkeit der Erwählten zu bewirken. Sie erhalten die Taufe, es wird ihnen die Gelegenheit verschafft, das Evangelium zu hören, sie glauben, wenn sie es hören, sie beharren im Glauben, der durch die Liebe thätig ist, bis an's Ende und werden durch Bestrafung gebessert, wenn sie einmal abweichen, ja selbst das Abweichen gereicht zu ihrem Besten; sie werden durch das Blut des Mittlers gerechtfertigt, aus der Gewalt der Finsterniß befreit und in das Reich Christi gebracht.

„Denjenigen, welche durch die Freigebigkeit der göttlichen Gnade aus der erblichen Verdammung (originali damnatione) auserwählt sind, wird ohne Zweifel das Hören des Evangeliums verschafft, und sie glauben, wenn sie hören, und sie beharren im Glauben, der durch die Liebe thätig ist, bis an's Ende, und wenn sie einmal abweichen, werden sie bestraft und gebessert, und einige von ihnen, wenn sie auch von Menschen nicht bestraft werden, kehren auf den Weg zurück, den sie verlassen hatten, und einige werden, nachdem sie die Gnade" (die Taufe) „empfangen haben, in einem beliebigen Alter durch einen schnellen Tod den Gefahren dieses Lebens entrissen." De corr. et grat. 7. „Diesen, welche Gott lieben, wirkt er Alles zum Guten, und zwar so sehr Alles, daß auch, wenn einige von ihnen abweichen und von der rechten Bahn sich entfernen, er selbst dieses ihnen zum Besten gereichen läßt, weil sie demüthiger und unterrichteter zurück kehren." 9. „Der prädestinirten

Zahl der Heiligen steht die Barmherzigkeit ihres Heilandes zur Seite, so wohl wann sie bekehrt werden, als wann sie streiten, als wann sie mit Sieg gekrönt werden." 13. „Die Kinder der Verdammung straft Gott im Zorn, die Kinder der Gnade aber straft er in Gnade, denn er züchtigt den, welchen er liebt, und stäupt einen jeglichen Sohn, welchen er aufnimmt." De pecc. mer. II. 16. So erhalten auch nach dem Augustinus, wie schon im Vorhergehenden gezeigt ist, die zur Seligkeit bestimmten Kinder, ehe sie sterben, die Taufe, während andere vorher dahin sterben. „Wenn der Vater inwendig gehört wird, und lehrt, daß man zu dem Sohne komme, so nimmt er das steinerne Herz weg, und gibt ein fleischernes. Denn auf die Art macht er Kinder der Verheißung, und Gefäße der Barmherzigkeit, welche er zum Ruhm bereitet hat." De praed. sanct. 8. „Die Menschen werden nicht wegen ihrer Verdienste ausgewählt, sondern durch die Gnade des Mittlers, das heißt durch das Blut des zweiten Adams umsonst gerechtfertigt." De corr. et gr. 7. „Die Barmherzigkeit Gottes kommt dem Menschen zuvor, damit er von der Sünde und von dem Uebel befreiet werde, von jener, welche er gethan hat und thun würde, wenn ihn nicht die Gnade Gottes regierte, von diesem, welches er würde in Ewigkeit leiden, wenn er nicht der Gewalt der Finsterniß entrissen, und in das Reich des Sohns des Gottes der Liebe gebracht würde." 13. Daher nennt Augustinus die Auserwählten auch electos ad regnandum cum Christo, electos ad obtinendum regnum Christi. 7.

4) Die Erwählung ist, eben weil sie ohne alle Bedingung geschieht, gewiß und unveränderlich. Daher fällt von jener bestimmten glücklichen Anzahl Niemand aus, keiner von ihr geht verloren. Und daher stirbt keiner von ihr, der von der Bahn des Guten abgewichen, eher als bis er auf dieselbe zurück gekehrt ist, denn er ist

Christo so übergeben, daß er nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe.

„Die Zahl derer, welche zum Reiche Gottes vorher bestimmt sind, ist so bestimmt, daß ihnen so wenig Jemand hinzu gefügt, als von ihnen Jemand hinweg genommen wird. — Die Zahl der Heiligen, welche durch Gottes Gnade zu seinem Reiche prädestinirt ist, wird, nachdem ihr auch bis an's Ende die Beharrlichkeit geschenkt ist, ganz (integer) dahin gebracht und daselbst ohne Ende in dem seligsten Zustande ganz erhalten werden." De corr. et gr. 13. „Es gibt Kinder Gottes, die noch nicht zu uns gehören, aber schon zu Gott; die, ehe sie gläubig wurden durch die Predigt des Evangelii in dem Denkbuche des Vaters mit unerschütterlicher Beständigkeit geschrieben sind. — Diejenigen sind Christo übergeben, welche zum ewigen Leben erwählt sind. Dies sind die Prädestinirten und nach dem Vorsatz Berufenen, von denen Niemand verloren geht. Und deshalb endet keiner von ihnen, der aus einem Guten in einen Bösen verändert ist, dies Leben, weil er so erwählt und deshalb Christo übergeben ist, daß er nicht verloren werde, sondern das ewige Leben habe. — Diejenigen, welche nach Gottes vorhersehender Verfügung vorher gekannt, vorher bestimmt, berufen, gerechtfertigt, verherrlicht sind, ich sage nicht, auch die noch nicht Wiedergebornen, sondern auch die noch nicht Gebornen, sind schon Kinder Gottes und können überhaupt nicht verloren gehen. Diese kommen in der That zu Christo, weil sie so kommen, wie er selbst sagt: omne quod dat mihi pater, ad me veniet." 9. „Wenn von den Prädestinirten und Vorhergekannten Jemand verloren geht, so wird Gott getäuscht; es geht aber Niemand von ihnen verloren, weil Gott nicht getäuscht wird. Wenn von diesen Jemand verloren geht, so wird Gott durch das menschliche Verderben überwunden; aber Niemand von ihnen geht verloren, weil Gott durch nichts überwunden wird. —

Der Glaube dieser, welcher durch die Liebe thätig ist, wankt wahrlich überhaupt nicht, oder wenn einige sind, bei denen er wankt, so wird er wieder hergestellt, bevor jenes Leben geendet wird, und nachdem die Ungerechtigkeit, welche dazwischen gekommen war, getilgt ist, wird die Beharrlichkeit | bis an's Ende ihnen zugerechnet. Diejenigen aber, welche nicht beharren, und so von dem christlichen Glauben und Wandel abfallen werden, daß das Ende des Lebens sie als solche findet, sind ohne Zweifel auch nicht zu der Zeit, in welcher sie gut und fromm leben, unter die Anzahl der Erwählten zu rechnen. Denn sie sind nicht von jener verdammten Masse durch das Vorherwissen Gottes und die Prädestination ausgesondert und daher nicht nach dem Vorsatze berufen." 7.

5) Das Beharren ist daher ein eigenthümliches Geschenk der Auserwählten, welches allen Auserwählten, und Niemanden anders, als den Auserwählten verliehen wird.

„Diejenigen, welche nach dem Vorsatze berufen sind, bleiben in der Liebe Gottes bis an's Ende; und diejenigen, welche eine Zeitlang davon abweichen, kehren zurück, damit sie bis an's Ende fortführen, was sie im Guten zu seyn angefangen haben." De corr. et gr. 9. „Diejenigen, welche, nachdem sie das Evangelium gehört, gebessert sind, aber die Beharrlichkeit nicht empfangen haben, sind aus jener verdammten Masse nicht auserlesen worden." 7. „Es darf uns nicht befremden, daß Gott einigen seiner Söhne nicht jene Beharrlichkeit gibt. Fern sey es, daß dem also wäre, wenn sie von jenen Prädestinirten und nach dem Vorsatze Berufenen wären, welche in der That Söhne der Verheißung sind. — Denn wären sie es gewesen, so hätten sie eine wahre, nicht eine Scheingerechtigkeit beobachtet. — Da der Apostel (Röm. 8, 29. 30.) zeigen wollte, was es heiße, nach dem Vorsatze berufen werden, so fügte er sogleich

hinzu: Quoniam quos ante praescivit et praedestinavit conformes imaginis filii ejus, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, illos et vocavit nämlich nach dem Vorsatz u. s. w." 9. „Gott selbst läßt diejenigen beharren im Guten, welche er zu Guten macht. Welche aber fallen und umkommen, sind in der Zahl der Prädestinirten nicht gewesen. Die Möglichkeit und der Wille zu beharren wird den Auserwählten durch die Freigebigkeit der göttlichen Gnade gegeben." 12. „Wegen der Nützlichkeit dieses Geheimnisses" (wer bis an's Ende beharren wird, und also zu der Zahl der Prädestinirten gehört), „daß niemand sich erhebe, sondern alle, welche gut laufen, fürchten, indem es verborgen ist, wer an's Ziel kommt, wegen der Nützlichkeit dieses Geheimnisses, sage ich, muß man annehmen, daß einige von den Söhnen des Verderbens, da sie nicht die Gabe bis an's Ende zu beharren empfangen haben, in dem Glauben, der durch die Liebe wirkt, zu leben anfangen, und eine Zeitlang treu und gerecht leben, und nachher fallen, und nicht eher, als bis dieses ihnen begegnet, aus diesem Leben weggenommen werden." 13. „Wegen der Nützlichkeit dieser Furcht, daß wir nicht, nachdem wir wiedergeboren sind und fromm zu leben anfangen, als Sichere uns weise dünken, werden einige nicht Beharrende unter die Beharrenden durch Gottes Zulassung oder Vorhersehen und Anordnung gemischt. Durch den Fall dieser erschreckt laßt uns mit Furcht und Zittern den rechten Weg wandeln, bis wir aus diesem Leben zu einem andern übergehen, wo kein Stolz mehr zu unterdrücken, und gegen die Eingebungen und Versuchungen desselben nicht mehr zu kämpfen ist." Epist. 194. c. 4. Man vergleiche den ganzen ersten Theil des Buchs de dono perseverantiae, worin Augustinus zu beweisen sucht, daß das Beharren in Christo bis an's Ende ein Geschenk Gottes sey, ohne Rücksicht auf Verdienste derer, welche es empfangen.

Zugleich erhellet aus den angeführten Stellen, daß Augustinus in Rücksicht der Erwählten eine vocatio secundum propositum annahm. Die vocatio war ihm nämlich zwiefach, eine allgemeine, welche an alle ergeht, welchen das Evangelium verkündigt wird, und eine besondere, welche nur den Auserwählten zu Theil wird. „Nicht alle, welche gerufen sind, sind deshalb erwählt," heißt es daher de corr. et grat. 7. Vorzüglich deutlich legt er seine Meinung de praed. sanct. 16 dar. „Gott ruft viele Prädestinirte zu seinen Kindern, damit er sie mache zu Gliedern seines einzigen prädestinirten Sohnes, nicht durch den Ruf, mit welchem gerufen sind auch diejenigen, welche zur Hochzeit nicht haben kommen wollen; denn durch diesen Ruf sind auch die Juden gerufen, welchen der gekreuzigte Christus ein Aergerniß ist, und die Heiden, welchen der Gekreuzigte eine Thorheit ist: sondern mit jenem Rufe, welchen der Apostel unterschied, indem er wohl wußte, daß es einen bestimmten Ruf (certam vocationem) derjenigen gebe, welche nach dem Vorsatze berufen sind, welche er vorher gekannt und vorher bestimmt hat, daß sie gleich seyn sollten dem Ebenbilde seines Sohnes."

So wie übrigens Augustinus zwischen dem posse non peccare und non posse peccare, zwischen den posse non mori und non posse mori unterschied, machte er auch einen Unterschied zwischen dem bonum posse non deserere und bonum non posse deserere. Das bonum posse non deserere fand bei dem ersten Menschen im Paradiese Statt, der einen freien Willen hatte; das bonum non posse deserere ist gegenwärtig, da die Freiheit des Willens verloren ist, ein Geschenk der Gnade für die Auserwählten. Eine völlige Sicherheit wegen der Theilnahme an dieser Gnade, die völlige Ueberzeugung, daß man nie werde fallen können, findet aber erst bei den Seligen im künftigen Leben Statt. De corr. et gr. 11. 12. 13.

6) Der letzte Grund von der Seligkeit eines Menschen liegt demnach bloß in dem Willen Gottes. Wenn Gott wollte, daß alle Menschen selig würden, so würden auch alle selig werden, denn dem Willen Gottes selig zu machen widersteht kein Wille des Menschen.

„Warum lehrt Gott nicht Alle, daß sie zu Christo kommen. Weil er sich erbarmt, wessen er will, und verhärtet, wen er will." De praed. sanct. 8. „Die Gnade befreiet aus der Verdammniß der ganzen Masse diejenigen, die sie befreiet," das heißt nichts anders als: Gott befreiet diejenigen, welche zu befreien es ihm wohlgefällt. Op. imp. I. 127. „Wenn die Menschen durch die Bestrafung auf den Weg der Gerechtigkeit kommen oder zurück kehren, wer wirkt in ihren Herzen die Seligkeit, als Gott, welcher, es mag pflanzen und bewässern und im Acker oder an den Bäumen arbeiten wer will, sein Gedeihen gibt? dem, wenn er selig machen will, kein Wille der Menschen widersteht. Denn so ist das Wollen oder Nichtwollen in der Gewalt des Wollenden oder Nichtwollenden, daß es den göttlichen Willen nicht hindert, und seine Macht nicht übertrifft. Auch aus denen, welche thun was er nicht will, macht er selbst was er will. — Auch selbst aus dem Willen der Menschen macht er was er will, wann er will." De corr. et gr. 14. „Gott führt einige durch seine barmherzige Güte zur Buße, andere führt er nach seinem gerechten Gerichte nicht zu derselben. Denn er hat die Macht zu führen und zu ziehen, da selbst der Herr sagt: Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum." C. Jul. V. 4. „Es sind zwei Kinder geboren. Beide gehören, wenn du nach dem, was sie verdienen, fragst, zur Masse der Verdammung. Aber warum trägt die Mutter das eine zur Gnade" (zur Taufe) „und erstickt schlafend das andere? Kannst du mir sagen, was das eine verdient hat, welches zur Gnade getragen wird, und was das andere verschuldet hat, welches die Mut-

ter im Schlaf erstickt? Beide haben nichts Gutes verdient. Aber der Töpfer hat die Macht, aus derselben Masse ein Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre zu machen.“ Sermo 26. de verbis Apostoli c. 12. gehalten gegen die Pelagianische Ketzerei.

In einer nicht antipelagianischen Schrift äußert Augustinus gelegentlich, daß Gott durch die Aufnahme einer Anzahl Menschen in den Himmel die Lücke habe ausfüllen wollen, die durch den Abfall der gefallenen Engel entstanden sey. Enchir. c. 29.

7) Da der letzte Grund der Seligkeit eines Menschen in dem Willen Gottes liegt, so wird zwar derjenige, welchem die Seligkeit nicht zu Theil wird, deshalb nicht selig, weil Gott den Rathschluß der Erwählung nicht auch auf ihn erstreckte. Es ist aber nur ein unbedingter Rathschluß, und dieser bezieht sich auf die Erwählten, nicht auf die Verworfenen. Der letzte Grund der Verdammung liegt also nicht in dem absoluten Willen Gottes, sondern in der Sünde Adam's oder der Erbsünde. Derjenige, welcher verdammt wird, wird nicht deshalb verdammt, weil Gott seine Verdammung wollte, sondern weil Adam gesündigt hatte, und die Sünde Adam's als verdiente Strafe auf alle Menschen übergegangen war, wozu denn auch noch eigene Sünden kommen. Durch die Sünde Adam's ist das ganze Menschengeschlecht ein Gegenstand des verdienten Abscheues Gottes geworden, vermöge seiner Gerechtigkeit mußte er daher dasselbe verdammen. Vermöge seiner Güte beschloß er einige wenige aus Gnaden selig zu machen; alle übrigen traf das verdiente Verderben. Warum er aber aus der verdammten Masse diesen befreiet, jenen aber nicht, an diesem also seine Güte, an jenem seine Gerechtigkeit offenbart, dies gehört zu den unerforschlichen Rathschlägen Gottes, so wie es auch zu diesen gehört, warum Gott selbst denjenigen, welche er eine Zeitlang christlich leben läßt, nicht das Beharren verleihet.

Da Augustinus lehrte, daß, wenn Gott wollte, alle Menschen selig würden, so konnte er nicht läugnen, daß viele nicht selig würden, weil der allmächtige Wille der Gottheit ihre Seligkeit nicht gewollt habe. Daher sagt er in Beziehung auf die Kleinen, die vor der Taufe dahin sterben Epist. 197 c. 6.: „Viele werden nicht selig, nicht weil sie selbst nicht wollen, sondern weil Gott nicht will." Dies hieß aber immer nur so viel, der Rathschluß der Erwählung erstreckt sich nicht auf sie. Daß Augustinus diejenigen, welche nicht selig werden, wegen der Sünde Adam's, an welcher die ganze Menschheit Theil genommen, verdammt werden läßt, sieht man auch aus den für die eben angegebenen Behauptungen Augustin's jetzt anzuführenden Stellen.

„Was den Zustand der Geburt betrifft, so ergeht die Verdammniß von Einem über Alle. Was aber die Gnade betrifft, die nicht nach Verdienst ertheilt wird, so werden diejenigen, welche von der Verdammniß befreiet werden, Gefäße der Barmherzigkeit genannt. Ueber denen aber, welche nicht befreiet worden, bleibt der Zorn Gottes, welcher aus seinem gerechten Gerichte kommt, und das ist deswegen nicht tadelnswürdig, weil es unerforschlich ist. Und deswegen werden sie Gefäße des Zorns genannt, weil auch dieser sich Gott auf eine gute Weise bedient, damit er bekannt mache den Reichthum seiner Güte gegen die Gefäße der Barmherzigkeit. Denn was von Gott, wenn er richtet, von den Uebrigen gefordert wird, das wird jenen nach seiner Barmherzigkeit gegeben. Mißbilligest du diese unerforschlichen Wege Gottes, so höre: Wer bist du Mensch, daß du mit Gott rechten willst?" Op imp. I. 127. „Mit Recht würde es ungerecht zu seyn scheinen, daß Gefäße des Zorns zur Verdammung gemacht werden, wenn nicht die ganze Masse aus Adam verdammt wäre. Daß also aus derselben schon durch die Geburt Gefäße des Zorns werden, gehört zu der verdienten Strafe. Daß aber durch die

Wiedergeburt Gefäße der Barmherzigkeit werden, gehört zu der unverdienten Gnade;" — so äußerte sich Augustinus schon ums Jahr 418. in einem Briefe an den Optatus (Epist. 190 c. 3.) „Denen, welche die Gnade nicht ertheilt wird, wird sie durch das gerechte Gericht Gottes nicht ertheilt." Epist. 217. c. 5. „Diejenigen, welche nicht gehören zu jener gewissen und glücklichen Anzahl, werden nach ihren Verdiensten auf das gerechteste gerichtet, denn sie liegen entweder unter der Sünde, welche sie von ihrem Entstehen an durch die Zeugung mit sich brachten (quod originaliter de generatione traxerunt), und sie scheiden von hier mit jener geerbten Schuld, welche durch die Wiedergeburt nicht erlassen ist; oder sie haben durch den freien Willen andere über dies hinzu gethan. Durch den freien Willen, sage ich, aber nicht durch den befreiten, welcher frei ist von Gerechtigkeit, aber eine Sclave der Sünde (peccati servum), mit welchem einige mehr andere weniger durch die verschiedenen sträflichen Begierden gewälzt werden; aber alle sind böse und nach der Verschiedenheit selbst mit verschiedenen Strafen zu bestrafen. Oder sie nehmen die Gnade an, aber sie sind zeitlich, sie beharren nicht, sie verlassen und werden verlassen, denn sie sind dem freien Willen überlassen, da sie nicht die Gabe des Beharrens durch Gottes gerechten und verborgenen Rath erhalten haben." De corr. et grat. 13. „Warum Gott aber vielmehr diesen befreiet, als jenen, sind seine unbegreiflichen Gerichte und unerforschlichen Rathschläge. Besser hören oder reden wir auch hier: O homo, tu quis es qui respondeas Deo?" De praed. sanct. 9. Wenn mich Jemand fragt, warum Gott denen das Beharren nicht verliehen habe, welchen er doch die Liebe, womit sie christlich lebten, gegeben hat, so antworte ich, daß ich es nicht wisse. — Inscrutabilia ejus sunt judicia, et investigabiles viae ejus." De corr. et gr. 8.

Dies ist die harte, das moralische Gefühl jedes

Unbefangenen empörende Prädestinations-Theorie Augustin's. Augustinus erkannte also alle jene Folgen an, die aus dem Rathschlusse der Erwählung flossen, daß diejenigen, welche Gott nicht zur Seligkeit bestimmt habe, unmöglich selig werden könnten, woraus dann folgte, daß diejenigen, welche er dazu bestimmt habe, durchaus selig werden müßten, daß manche Menschen sich schon wahrhaft bekehrt haben könnten, und doch verdammt würden, weil Gott es nicht für gut gefunden, sie im Guten beharren zu lassen, daß die andern, welchen das Kreuz Christi eine Thorheit ist, zu Christo gekommen seyn würden, wenn der Vater sie gelehrt hätte, daß sie zu ihm kämen; — ja er setzte diese Folgen, gleichsam als ob er sich selbst durch die öftere Wiederholung gegen das Empörende derselben abhärten wollte, in den Büchern de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae geflissentlich aus einander.

Philosophischer als Calvin und Beza verfuhr er aber unstreitig darin, daß er den ewigen Rathschluß nicht auch auf die Verdammung ausdehnte. Nach ihm werden, wie gezeigt ist, diejenigen, welche verdammt werden, nicht deswegen verdammt, weil Gott von Ewigkeit her ihre Verdammung beschlossen hat, sondern weil sie in Adam gesündigt haben. So konnte doch, wenigstens mit einigem Scheine, die Gerechtigkeit Gottes vertheidiget werden. Alle Menschen hätten ja selig werden können, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Wie wir alle an der Sünde Adam's Theil genommen haben, mag freilich zu erklären schwierig genug seyn; es kann aber die Bestrafung wegen dieser Theilnahme nicht ungerecht seyn, weil bei Gott keine Ungerechtigkeit Statt findet. Warum Gott aber diesen von der ewigen Verdammung befreiet, jenen nicht, warum Gott dem einen diese unverdiente Gnade erweiset, dem andern nicht, ja — was noch schwerer zu erforschen ist (inscrutabilius) — warum er von zweien Frommen den einen beharren läßt, den an-

andern nicht, darüber dürfen wir nicht mit Gott rechten. Unus assumitur et alter relinquitur, quia magna est gratia Dei et verax justitia Dei (Op. imp. I. 39.). Dies war die Ansicht, welche Augustinus fest hielt und gegen seine Gegner sehr scharfsinnig vertheidigte.

Zwar findet man auch Stellen in Augustin's Schriften, in welchen er veranlaßt durch Aussprüche der Bibel, vorzüglich des alten Testaments, welche er nach dem strengsten Wortsinne, ohne Rücksicht auf Veranlassung und Zweck der einzelnen Schriftsteller, und daher oft falsch erklärte, annehmen zu müssen glaubte, daß Gott auf die Herzen der Menschen so wirke, daß sie zur Strafe zum Bösen geleitet würden. Hier muß man aber theils bedenken, daß nach dem Augustinus die Versagung des Beistandes der Gottheit schon zum Bösen führt, denn ohne denselben kann der Mensch ja nichts Gutes ausüben (c. duas epp. Pelagg. I. 18.); theils dachte es sich aber Augustinus als eine von Gott verhängte Strafe der Sünde, daß der Mensch durch die Sünde zu noch größerer Sünde geleitet werde, wobei Julianus eine bloße Zulassung der Gottheit annahm. C. Jul. V. 3. In dieser Beziehung sagte er zu den Adrumetischen Mönchen de grat. et lib. arb. 21: „Wenn ihr in den Schriften der Wahrheit leset, daß die Menschen von Gott verführet oder ihre Herzen betäubt und verhärtet werden, so zweifelt nicht, daß ihre Verschuldungen (mala merita) vorher gegangen sind, daß sie mit Recht jenes litten." Hieran hat man sich auch zu erinnern, wenn Augustinus über den Verräther Judas die Aeußerung wagt, er sey erwählt worden per judicium, ad fundendum sanguinem Christi. De corr. et grat. 7. — Ueber dies bezog er dies nur auf die einzelne Handlung, keinesweges wollte er aber ein absolutum decretum reprobationis damit ausdrucken. Wenn aber in den Homilien über das Evangelium Johannis (z. B. tractatus 48.) der Ausdruck praedestinatus ad

sempiterum interitum vorkommt, und damnandi praedestinati de peoc. mer. II. 17., wenn ferner Augustinus de anima et ejus origine IV. 11. von solchen redet, welche Gott zum ewigen Tode vorher bestimmt habe, und in andern Stellen von solchen, die er zur gerechten Strafe prädestinirt habe, so verstand er hier nicht eine absolute oder unbedingte, sondern eine bedingte Prädestination. Denn da nach seiner Theorie der Grund der Verdammung nicht in dem unbedingten Willen Gottes, sondern in der Erbsünde liegt, so konnte wohl bei Gott ein Vorherwissen, daß die Verdammung erfolgen würde, oder, wenn man sich auch dieses menschlichen Ausdrucks von der Gottheit bedienen will, eine durch sein Vorherwissen motivirte Beschließung der Verdammung, aber nicht eine Vorherbestimmung zu derselben Statt finden. Er selbst sagt de perf. justit. hom. 13., daß das Vorherwissen (praescientia) Gottes über die zum Untergange Bestimmten entschieden hat. Und, wie er selbst in der 53sten Homilie sagt, nicht deswegen zwingt Gott Jemand zum Sündigen, weil er die künftigen Sünden der Menschen vorher kennt, oder, wie er de civit. Dei. V. 10. sich ausdruckt, nicht deswegen sündigt der Mensch, weil Gott voraus sah, daß er sündigen werde. Auch nennet er in jener aus dem vierten Buche de anima angezogenen Stelle Gott in Rücksicht der zum ewigen Tode Bestimmten den gerechtesten Vergelter der Strafe (justissimum supplicii retributorem), so wie er de pecc. mer. II. 17. sagt, daß der Grund, warum die Gnade einige nicht unterstütze, in ihnen selbst, aber nicht in der Gottheit liege, weil sie propter iniquitatem superbiae zur Verdammniß bestimmt seyen.

Warum aber nicht, nur diejenigen geboren würden, welche Gott zur Seligkeit bestimmt habe, warum er nicht, allein diese in's Leben rufe, aber nicht die andern, welche die verdiente Strafe treffe, darüber erklärt sich Augustinus unter andern im 190sten Briefe Cap. 3. Gott zeige

dadurch seine Güte, die verborgen bleiben würde, wenn niemand die gerechte Strafe erhielte, er zeige aber auch seine Macht, indem er sich der Bösen auf eine gute Art bediene, — in diesem Sinne nennt Augustinus Conf. I. 10. Gott peccatorum ordinatorem —, auch sey ihre Bosheit eine Uebung und Erinnerung für die Guten u. s. w. So unverhältnißmäßig Viele (incomparabili multitudine plures) gingen aber verloren, damit selbst durch die Menge der Verworfenen gezeigt würde, wie wenig Gott auf eine noch so große Menge auf's gerechteste Verdammter achte. „Nicht schafft Gott einen von ihnen unüberlegt und von ungefähr, oder weiß nicht, was er aus ihnen Gutes bewirkt, da er auch hierdurch selbst Gutes bewirkt, daß er in ihnen die menschliche Natur schafft, und mit ihnen die Ordnung der gegenwärtigen Welt schmückt." C. Jul. V. 4. „Auch ist die Geduld, welche Gott mit den Kindern der Verdammniß hat, nicht umsonst und ohne Nutzen, denn dies gereicht zum Vortheil denen, welche die göttliche Gnade aus der Masse der Verdammniß erwählt, da sie entweder Gott danken, daß sie von ihnen durch die Barmherzigkeit Gottes geschieden, oder weil durch die Verfügung Gottes von zu Verdammenden nicht zu Verdammende geboren werden." Op. imp. IV. 131. „Den Befreieten zeigt Gott nicht nur an ihnen selbst, sondern auch an den Nichtbefreieten, was er ihnen verleiht. Denn nicht durch verdiente, sondern durch freie Güte erkennt sich dann jeder vom Bösen befreiet, wenn er von der Gesellschaft der Menschen frei ist, mit welchen ihn mit Recht eine gemeinschaftliche Strafe treffen würde. Warum sollte Gott daher nicht schaffen, von welchen er voraus sah, daß sie sündigen würden; da er bei ihnen und an ihnen zeigen konnte so wohl was ihre Schuld verdiente, als was er durch seine Gnade geben würde, und unter ihm als Schöpfer und Vertheiler die verkehrte Einrichtung (inordinatio) der Sünder nicht die rechte Ordnung der Dinge stören

konnte?" De civit. Dei XIV. 26. „Diejenigen, welche sich die Rolle der Ungerechtigkeit (partes iniquitatis) gewählt, und ihre lobenswürdige Natur durch einen strafbaren Willen verderbt haben, mußten deshalb, weil sie vorher gekannt sind, keineswegs ungeschaffen bleiben. Denn auch sie haben ihre Stelle, welche sie zum Nutzen der Heiligen ausfüllen. Denn Gott bedarf nicht der Gerechtigkeit irgend eines Rechtschaffenen, wie viel weniger der Ungerechtigkeit eines Lasterhaften (iniquitate perversi)?" u. s. w. Vergl. Epist. 156. c. 7.

Uebrigens wollte Augustinus, daß die Prädestinations-Lehre bei'm öffentlichen Vortrage mit gehöriger Behutsamkeit behandelt werde. Man solle der unerfahrnen Menge nicht sagen: „Ihr möget laufen oder schlafen: so werdet ihr doch nur das seyn, was der Untrügliche vorher gesehen hat." Dafür solle man sich etwa so ausdrucken: „Lauft so, daß ihr es ergreift, und daß ihr selbst an eurem Laufe merket, ihr seyd so vorher gekannt, daß ihr richtig laufen würdet." Anstatt zu sagen: „Ihr Uebrigen, die ihr euch durch das Vergnügen an der Sünde aufhalten laßt, seyd darum noch nicht aufgestanden, weil euch die Hülfe der erbarmenden Gnade noch nicht aufgerichtet hat," könne man sich gut und schicklich so ausdrucken: „Wenn jemand von euch noch von dem Vergnügen verdammlicher Sünden aufgehalten wird, so ergreift die heilsamste Lehre. Habt ihr dies aber gethan, so erhebt euch nicht, als wenn dies eure Werke wären, oder rühmt euch nicht, als wenn ihr es nicht empfangen hättet, denn Gott ist es, der in euch wirkt so wohl das Wollen als das Vollbringen u. s. w." De dono persev. 22. — So wollte Augustinus, daß das Empörende seiner Prädestinations-Lehre — welches er selbst fühlte — durch einen mildernden Vortrag verschleiert, und derselben das Anstößige, welches sie für jeden Menschen hat, dessen Kopf und Herz noch nicht durch die Schule bestochen ist, genommen werden sollte.

Noch hat man die Frage aufgeworfen, ob Augustinus ein Infralapsarier, oder ein Supralapsarier war. Gewöhnlich hält man ihn für einen Infralapsarier. Die Frage selbst ist aber im Sinne einer spätern Theorie, die dem Augustinus fremde war, und daher ist man in Gefahr, Augustin's Meinung unrichtig zu fassen, man mag ihn für einen Infralapsarier oder Supralapsarier halten. Augustinus hütete sich wohl die infralapsarische Meinung, zu der sich vor zweihundert Jahren die Dordrechter Synode bekannte, anzunehmen, nach welcher Gott erst nach dem Sündenfall Adam's beschlossen haben soll, einige der Gefallenen selig zu machen. Ein philosophischer Kopf, wie Augustinus, konnte so etwas nicht behaupten. Durch diese Lehre wird die Form der Zeit auf die Gottheit übertragen, und über dies eine Veränderung in dem Willen derselben angenommen. Denn man setzt bei dieser Lehre den von Gott bei der Schöpfung der Welt gefaßten Rathschluß, alle Menschen selig zu machen, (voluntatem antecedentem) voraus, der erst nachher eine Veränderung erhalten habe (voluntatem consequentem). Man könnte den Augustinus eher einen Supralapsarier nennen, in so fern er annahm, daß Gott von Ewigkeit her, also schon vor dem Sündenfall Adam's die Seligmachung Einiger vorher bestimmte. Nur muß man sich hüten, die supralapsarische Meinung Calvin's ihm beizulegen, der den vor dem Fall gefaßten unbedingten Rathschluß Gottes auch auf die Verworfenen bezog, wodurch also Gott, wenn man mit Consequenz diese Lehre weiter verfolgt, zum Urheber der Uebertretung Adam's gemacht wird.

Daß Pelagius selbst gegen die Prädestinations-Lehre Augustin's polemisch aufgetreten sey, kann man nicht behaupten; denn — wie schon erwähnt — als Augustinus diese seine Theorie vollständig entwickelte, war Pelagius lange vom Schauplatze abgetreten. Daß aber

Pelagius anders über dieselbe dachte, ließe sich schon im voraus von seiner anthropologischen Ansicht erwarten, wenn er sich in der Erklärung des Briefes an die Römer auch nicht darüber ausgesprochen hätte.

Nach dem Pelagius gründete sich die Vorherbestimmung zur Seligkeit oder zur Verdammniß auf Präscienz. Er nahm also nicht eine praedestinatio absoluta, sondern in jeder Hinsicht eine praedestinatio conditionata an. Gott habe diejenigen zur Seligkeit bestimmt, von denen er voraus gesehen, daß sie an ihn glauben und seine Gebote befolgen, und diejenigen verworfen, von denen er voraus gesehen, daß sie in der Sünde beharren würden. So macht Pelagius zu Röm 9, 15. Moysi dixit, miserebor cui misertus sum, et misericordiam praestabo, cui miserebor, die Bemerkung: Hoc recto sensu ita intelligitur: Illius miserebor, quem praescivi posse misericordiam promereri, ut jam tunc illius sim misertus. Zum 10ten Verse bemerkt er: Jacob et Esau, qui ex uno sunt de Rebecca nati concubitu, antequam nascerentur, fidei sunt apud Deum merito separati. — Quos praescivit de gentibus credituros, elegit: et ex Israel rejecit incredulos. Zu Vers 12.: Praescientia Dei non praejudicat peccatores, si converti voluerint. Dicit enim per Ezechielem: Si dixero peccatori, morte morieris: et ille conversus justitiam fecerit, vita vivet, et non morietur. In Geneseos libro dictum est: Duae gentes, et duo populi in utero tuo, et populus populum separabit, et major serviet minori. Ergo prophetia non de his est, qui secundum carnem sunt Jacobi et Esau, sed de his qui futuri erant ex operibus boni et mali: et ex ipsis operibus, aut odium Dei habere, aut misericordiam ejus consequi. Zu Röm. 11, 2.: Illam plebem non repulit, quam praescivit esse credituram; zu V. 5.: Electio gratiae, fides est; sicuti opera, electio legis. Caeterum, quae electio, ubi nulla di-

versitas meritorum? Zu Röm. 8, 29. 30. bemerkt Pelagius unter andern: Praedestinare idem est, quod praescire. Vocatio volentes colligit, non invitos.

Auf gleiche Art stellt auch Augustinus de praedestinatione sanctorum c. 18. 19. die Pelagianische Meinung von der Prädestination dar. „Gott wußte vorher, sagt der Pelagianer, wer heilig und unbefleckt durch den freien Willen seyn würde; deshalb hat er vor der Erschaffung der Welt bei seinem Vorherwissen, nach welchem er vorher wußte, daß sie solche seyn würden, sie erwählt. Er hat sie also erwählt, sagt er, ehe sie waren, indem er diejenigen zu Kindern bestimmte, von welchen er vorher wußte, daß sie heilig und unbefleckt seyn würden; er hat sie selbst keinesweges dazu gemacht, hat auch nicht vorher gesehen, daß er sie dazu machen würde, sondern hat es vorher gesehen, daß sie so seyn würden. — Die Pelagianer meinen, daß wir nach dem Empfangen seiner Gebote schon durch uns selbst vermittelst des freien Willens heilig und unbefleckt vor ihm in der Liebe seyen; weil Gott vorher gewußt, daß dies geschehen werde, sagen sie, hat er uns vor Erschaffung der Welt erwählt und vorher bestimmt in Christo." Im 194sten Briefe Cap. 8. bemerkt Augustinus, daß die Pelagianer, wenn man ihnen zum Beweise der (Augustinischen) freien Gnade die Argumentation des Apostels (Röm. 9, 10 .ff.) vorhielt, die Worte (V. 13.) Jacob dilexi et Esau odio habui so erklärten, „Gott haßte den einen von den noch nicht Gebornen, und liebte den andern, weil er ihre künftigen Werke vorher sah." Vergl. c. duas epp. Pelagg. II. 7.

Auch namentlich Julianus, dessen Argumentationen gegen Augustin's Lehre von der Erbsünde und von der Gnade Einwürfe gegen seine Theorie von der Prädestination seyn mußten, faßte diese im Pelagianischen Sinne auf. „Die Vergleichung Gottes mit einem Töpfer, der aus einem Klumpen ein Faß zu Ehren macht und das

andere zu Unehren, sollte von dir, Augustinus, überhaupt nicht angeführt werden, da sie dir ganz entgegen ist. Denn wenn einige zu Ehren, andere zu Unehren gemacht werden, so wird die Meinung der Katholiker dadurch unterstützt, nach welcher nach der Verschiedenheit des menschlichen Willens auch ein verschiedener Ausgang der Gefäße verkündigt wird." Op. imp. I. 126.

Anmerk. Der Verfasser der Hypognosticon macht zwar den Pelagianern den Einwurf, da sie doch bei den Aposteln eine Prädestination annähmen, warum sie sie denn nicht auch bei allen, welche Gott auf eine würdige Weise dienten, wollten gelten lassen? „Nicht nur, wie ihr zu sagen pflegt, bei den Aposteln sollen wir eine Prädestination annehmen, sondern auch bei den Patriarchen, Propheten, Märtyrern und Confessoren, und bei allen Heiligen und würdigen Dienern Gottes." Lib. VI. am Ende Append. p. 50. Allein wenn die Pelagianer in Rücksicht der Apostel eine Vorherbestimmung zur Verkündigung der Lehre und Ausbreitung des Christenthums annahmen, so war ja von keiner Vorherbestimmung zur Seligkeit, von keinem absoluten Decret die Rede. Eine solche Vorherbestimmung konnten sie annehmen, denn diese stand ja mit dem unbedingten Rathschlusse Gottes in keiner Verbindung, schloß über dies die Rücksicht auf die vorhergesehene Würdigkeit der Apostel zu diesem Berufe nicht einmal aus.

Siebzehntes Capitel.

Augustin's Lehre von dem Umfange der Erlösung. Pelagianische Lehre von demselben.

Von Augustin's Lehre von der Erlösung kann hier nur in so fern die Rede seyn, als sie mit seiner Prädestinations-Theorie im genauen Zusammenhange steht. Und

dieser Zusammenhang betrifft den Umfang der Erlösung. Da nach der Prädestinations-Lehre nur eine bestimmte Zahl von Auserwählten der Seligkeit theilhaftig werden sollte, so konnte die Erlösung Christi sich nur auf diejenigen beziehen, welche Gott zur Seligkeit bestimmt hatte. Für die Uebrigen wäre ja sein Tod so wie seine ganze Menschwerdung zwecklos gewesen. Christus war daher nur für die Auserwählten gestorben und auferstanden. Durch seine Prädestinations-Theorie ward also Augustinus zu einer eigenthümlichen Ansicht von dem Umfange der Erlösung geführt, welche jedoch von ihm nie mit der Ausführlichkeit, mit welcher er seine übrigen gegen die Pelagianer aufgestellten Lehrsätze darlegt, entwickelt, sondern nur im Vorbeigehen berührt wird.

Nach dem Augustinus war demnach die Erlösung nicht universell. Gott sandte seinen Sohn nicht in die Welt, die ganze sündigende Menschheit zu erlösen, sondern nur die Auserwählten. „Durch diesen Mittler zeigte Gott, daß er diejenigen, welche er durch das Blut desselben erlöset hat, aus Bösen zu ewig Guten mache.“ De corr. et grat. 11. Vorzüglich deutlich ist folgende aus dem ersten Buche de conjugiis adulterinis c. 15., einer um's Jahr 419 verfaßten nicht gegen die Pelagianer gerichteten Schrift entlehnte Stelle: „Jeder, der durch das Blut Christi ist erlöset worden, ist ein Mensch, gleichwohl ist nicht jeder, welcher ein Mensch ist, durch das Blut Christi erlöset worden.“ — Die Worte Joh. 10., 26. Vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis, hießen ihm daher nach der 48sten Homilie über das Evangelium Johannis so viel: Ihr glaubt nicht, weil ihr nicht zum ewigen Leben durch mein Blut erkauft werdet. „Nicht einer kommt um von denen, für welche Christus gestorben ist.“ Epist. 169. c. 1 — Augustinus bedurfte ja nach seiner Theorie keinen Mittler zwischen Gott und der ganzen Menschheit, sondern nur einen Mittler zwischen Gott und den Auserwählten.

„Christus erlöst'te die Sünder, welche sollten gerechtfertigt werden (justificandos peccatores)." De Trin. IV. 13. Die Ertheilung der Gnade an die Auserwählten war aber, wie sich dies schon aus Augustin's Lehre von der Gnade ergibt, an die Erlösung Jesu gebunden. Man sehe Münscher's Handbuch Th. IV. §. 118. Nur durch den Glauben an Christum konnte Seligkeit erlangt werden. Der Glaube an den Mittler setzte daher die Erscheinung des Mittlers selbst voraus. Nur waren die Auserwählten nach Augustin's Idee nicht darum prädestinirt, weil Christus sie erlöset hatte, sondern sie wurden darum erlöset, weil Gott sie prädestinirt hatte.

Gegen die eben dargestellte particularistische Ansicht des Augustinus von der Erlösung, welche sich aus den angezogenen Stellen sonnenklar ergibt, kann man freilich einige schwankende, und eben daher nichts beweisende Aeußerungen Augustin's anführen, vorzüglich aber eine Stelle, die bei dem ersten Anblick eine geradezu entgegen gesetzte Lehre, nämlich den Universalismus des Erlösungswerkes, auszusprechen scheint. Diese Stelle findet sich de corr. et gr. 15. „Wer hat mehr die Schwachen geliebt," heißt es daselbst, „als derjenige, welcher für alle schwach geworden, und für alle gekreuzigt ist." Schon dies würde sehr auffallend seyn, daß Augustinus gerade in diesem Büchlein, in welchem er, wie aus so vielen angeführten Stellen erhellet, den Particularismus so bestimmt und nachdrücklich behauptet, eine so widersprechende Ansicht sollte aufgestellt haben. Vollends ergibt aber der Zusammenhang, daß Augustinus keineswegs hier die Allgemeinheit der Erlösung behaupten wollte. Er ermuntert zur Ermahnung und Bestrafung, da wir nicht wissen könnten, wer prädestinirt sey, und führt als Aufforderungsgrund hierzu, das Beispiel Christi an. Dieser sey Mensch geworden und habe den Kreuzestod erduldet für alle, nämlich diejenigen, welche der Vater aus dem Sündenelende befreien wollte. — Die

Stelle von der Kraft des Erlösungstodes zu verstehen, die für alle Menschen, wenn sie hätten erlöset werden sollen, hinlänglich gewesen wäre, dürfte nicht im Geiste Augustin's seyn. Ihm so wie seinem ganzen Zeitalter war die Speculation über die Kraft des Versöhnungstodes Christi fremde.

Die Folgen der Erlösung erstreckten sich übrigens nach dem Augustinus so wohl auf die Seele, durch die Befreiung von der Sünde und den Strafen derselben, als auch auf den Körper, durch die Auferstehung zur Glückseligkeit. De Trin. IV. 3.

Keinesweges beschränkte aber Augustinus das Erlösungswerk auf den Versöhnungstod Christi. Im ersten Buche de pecc. mer. sagt Augustinus, daß derjenige, in welchem alle lebendig gemacht werden, sich seinen Nachahmern zum Beispiele dargeboten habe. Der Zweck der Menschwerdung Christi, war ihm zwiefach, wie er dies in dem 118 sermo de tempore redneriſch ausführt. Christus mußte als Mensch für uns leiden, um uns von den Fesseln der Sünde, und also aus der Gewalt des Teufels (de lib. arb. III. 10.) zu befreien. Der andere Zweck war, daß er uns nicht bloß durch seine Lehre (doctrinae auxilio et gratiae) von Untugenden und Lastern erlös'te, sondern auch durch sein Beispiel zum Eifer der Frömmigkeit ermunterte (ad studium sanctitatis accenderet). — Gegen die Aechtheit dieser Rede sind zwar von den Kritikern Zweifel erhoben worden. Die angeführten Gedanken sind aber gewiß Augustiniſch, da Augustinus auch an unzähligen andern Stellen nicht allein einräumt, sondern recht ausführlich aus einander setzt, daß die Lehre und das Beispiel Christi uns zur Befolgung und Nachahmung gegeben sey, und daß wir durch die erstere zur Erkenntniß der Wahrheit gebracht würden. Man vergleiche hiermit auch das vierte Buch de trinitate und die von Münscher loc. cit. angeführten Stellen. Nach seiner Theorie von der Gnade und Prädestination

mußte indessen Augustinus die Lehre und das Beispiel Christi immer auf diejenigen beschränken, denen durch die göttliche Gnade der Wille und das Vermögen zur Befolgung und Nachahmung verliehen sey. Op. imp. IV. 87.

Daß Pelagius der Annahme des Augustinus von dem Versöhnungstode Christi für die Auserwählten widersprochen habe, finden wir nicht. Allerdings mußte sich aber seine Ansicht von der Beziehung der Erlösung seinem übrigen Systeme gemäß ganz anders gestalten, als die Augustinische. Zwar läugnete Pelagius die versöhnende Wirkung des Todes Jesu nicht, wie einige ihm mit Unrecht vorgeworfen haben; sondern er räumte ein, daß der Tod Christi wirklich die Ursache sey, warum Gott allen verzeihe, die gesündigt hätten; alle Sünder würden bloß um Christi willen von Gott begnadigt, bloß um seinetwillen von der Schuld und Strafe ihrer Sünden befreiet. In seinen Erklärungen des Briefes an die Römer z. B. zu 5, 5. ff. lehrt Pelagius ausdrücklich, daß Christus für die Sünder gestorben sey, daß uns Gott wegen des Todes Christi die Sünden vergebe, und daß uns sein Tod nothwendig sey. Aber da nach ihm die Möglichkeit nicht zu sündigen und das Gute aus eigener Kraft auszuüben Statt fand, so waren ihm nicht alle Menschen Sünder, und es kann daher die versöhnende Kraft des Todes Jesu nur denen zu Theil werden, die wirklich gesündigt haben. Daß nun die Pelagianer von den nach ihrer Meinung unschuldigen Kindern behaupten konnten: „für sie ist nicht das Blut vergossen, welches, wie wir lesen, zur Vergebung der Sünden vergossen ist;" — eine Behauptung, die ihnen die Väter der Synode zu Carthago in ihrem Schreiben an den Innocentius (Epist. 175.) beilegen, ergibt sich von selbst.

Auch Augustinus selbst gestand c. Jul. VI. 4., daß die versöhnende Kraft des Todes Christi von den Pelagianern zugegeben werde. „Du sagst," sagt er daselbst

zum Julianus; Christus sey auch für die Sünder gestorben; ich sage er sey nur für die Sünder gestorben.“ Dem zu Folge gaben die Pelagianer selbst dem Tode Christi noch eine andere als die versöhnende Kraft; Augustinus beschränkte ihn auf diese. Jenes erhellet auch daraus, daß Julianus zugab, Christus sey für die Kleinen gestorben. C. Jul. III. 25. Aber sie schränkten auch eben so wenig wie Augustinus das Erlösungswerk Jesu auf seinen Versöhnungstod ein. Für die Menschen, welche keiner Versöhnung bedürften, war nach der Pelagianischen Ansicht die Sendung Jesu und also auch sein Tod keinesweges überflüssig. Sie können durch seine Lehre und sein Beispiel zu einer höhern Tugend und Vollkommenheit geleitet, so wie überhaupt, wie wir bereits bei der Lehre von der Taufe und der Gnade gesehen haben, die Christen einer höhern Glückseligkeit (der Seligkeit der Christen) und der übernatürlichen Gnadenwirkungen durch Christum theilhaftig werden. Es ward daher in jener Beziehung von den Pelagianern ein sehr großes Gewicht auf die Lehre und das Beispiel Christi gelegt. C. Jul. V. 15. Die Absicht Jesu bei seiner Erscheinung sey auch die gewesen, uns durch seine Lehre und durch sein Beispiel zur vollkommenern Lebensheiligkeit zu ermuntern. Diejenigen also, bei welchen die aussöhnende Kraft des Todes Jesu nicht Statt finde, könnten doch noch dieser heilsamen Folgen der Erlösung Jesu als Reizmittel zur höhern Tugend und Vollkommenheit theilhaftig werden. Vorzüglich merkwürdig in dieser Hinsicht sind folgende schon in anderer Beziehung angeführte Worte des Pelagius selbst im 9ten Capitel seines Briefes an die Demetrias: „Wenn vor dem Gesetze, wie wir gesagt haben, und lange vor der Ankunft des Heilandes unsers Herrn einige gerecht und heilig sollen gelebt haben, wie vielmehr müssen wir annehmen, daß wir nach der Erscheinung seiner Ankunft dies thun können, da wir durch die Gnade Christi unterrichtet und zu bessern Menschen

wiedergeboren sind" nämlich durch die Taufe, „da wir durch sein Blut versöhnt und gereinigt, und durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit angetrieben, besser als diejenigen seyn sollen, welche vor dem Gesetze gewesen sind, auch besser als diejenigen, welche unter dem Gesetze gewesen sind, da der Apostel sagt: die Sünde soll unter euch nicht mehr herrschen, da ihr nicht unter dem Gesetze seyd, sondern unter der Gnade." Aus dem dritten Buche des Pelagius de libero arbitrio führt Augustinus de gratia Christi 39. die Worte an: Christus treibt uns durch die Nachahmung seiner zur vollkommenen Heiligkeit an, und überwindet die Gewohnheit der Laster durch das Beispiel der Tugenden." Julianus endlich sagt nach den Excerpten des Beda (App. S. 120.), Christus habe die menschliche Natur angenommen, um ein Beispiel der vollkommensten Tugend zu geben.

An eine stellvertretende Genugthuung im gerichtlichen Sinne, wie die Lutherische Dogmatik sie annimmt, dachten so wenig die Pelagianer als Augustinus.

So viel von der Augustinischen Prädestination und der damit genau zusammenhängenden Lehre von dem Umfange der Erlösung, die man von dieser Seite betrachtet als ein Corollarium aus jener ansehen kann, — so wie von den davon abweichenden Pelagianischen Ansichten.

Da die Prädestination eigentlich kein Gegenstand des Streits zwischen dem Augustinus und den Pelagianern ward, so wurden von letztern auch keine besonderen Gründe gegen dieselbe vorgebracht. Was ersterer in dem Buche de dono perseverantiae gegen den Einwurf der Massilienser sagt, daß die Nützlichkeit der Predigt durch die Prädestinations-Lehre aufgehoben werde, gehört schon in die Geschichte des Semipelagianismus. Nur sey es erlaubt

hier anzuführen, was Augustinus in Rücksicht des Vorwurfs, daß jene Lehre zur Verzweiflung führe, gleichfalls gegen die Massilienser in dem genannten Büchlein Cap. 22. bemerkt: „Sollte zu befürchten seyn, daß dann der Mensch an sich selbst verzweifle, wenn gezeigt wird, daß er seine Hoffnung auf Gott zu setzen habe, er aber nicht verzweifeln sollte, wenn er als der stolzeste uns unglücklichste sie in sich selbst setzte?"

Bei der Consequenz des Augustinischen Systems mußten indessen alle Einwürfe, die gegen die übrigen anthropologischen Lehren des berühmten Kirchenvaters von Seiten der Pelagianer gemacht wurden, zu gleicher Zeit Einwürfe gegen seine Prädestinations-Theorie seyn. Vorzüglich gilt dies von den Einwürfen gegen die Augustinische Gnade, die wegen der engen Verbindung, in der diese Lehre mit der Prädestination steht, eben so viel Einwürfe gegen letztere sind.

Hier darf aber ein Einwurf gegen dieselbe, welcher dem Augustinus selbst sehr wichtig schien, weil sein ganzes anthropologisches System, so bald derselbe nicht beantwortet werden konnte, erschüttert ward, nicht übergangen werden. Er sucht ihn in dem Büchlein de correptione et gratia zu beantworten. Es erhellet nicht genau, ob Augustinus sich selbst diesen Einwurf machte, oder ob er ihm von andern gemacht war. Genug er war folgender (Cap. 10 ff.).

Wenn diejenigen von Gott mit Recht bestraft werden, welche nicht beharren, obgleich sie die Gabe der Beharrlichkeit, ohne welche Niemand beharrt, von Gott nicht erhalten haben und zwar darum nicht erhalten haben, weil sie von der verdammten Masse durch die Freigebigkeit der göttlichen Gnade nicht sind getrennt worden; so war doch Adam außer Schuld, von dem dies nicht gesagt werden kann, weil er noch nicht zu jener verdammten Masse gehörte, welche durch seine Sünde entstanden ist, und welcher gleichwohl die Beharrlichkeit

von Gott nicht kann erhalten haben, weil er nicht im Guten beharret ist.

Augustinus gibt sich viele Mühe diesen scharfsinnigen Einwurf zu widerlegen. Denn widerlegte er ihn nicht, so konnte ja dem Adam seine Uebertretung nicht zugerechnet werden, es fiel daher die Erbsünde weg, mithin das Fundament, auf welches der ganze Augustinismus sich stützte. Indessen mußte diese Widerlegung aus seiner Ansicht von dem ursprünglichen Zustande Adams, die er aber erst durch diesen Einwurf veranlaßt genauer entwickelte, von selbst hervor gehen.

Augustinus bemerkt, daß es mit dem ersten Menschen und den Engeln, und mit den gefallenen Menschen eine ganz verschiedene Bewandtniß habe. Bei jenen habe Gott zeigen wollen, was der freie Wille vermöge, nicht weil er sie ohne seine Gnade habe lassen wollen, sondern weil er die Anwendung der Gnade in ihren freien Willen gestellt habe; bei den andern aber, was auf der einen Seite die Gnade durch Christum, auf der andern die Gerechtigkeit vermöge. Die Wohlthat der Gnade durch Christum zeige sich bei den Auserwählten, welche er durch diese mächtigere und größere Gnade unwiderstehlich zum Guten treibe. Das Urtheil der Gerechtigkeit zeige sich bei den Verworfenen, welchen Gott seine beseligende Gnade nicht verleihe, damit er an ihnen zeige, was die ganze verderbte Masse (conspersio) verdient habe. Augustinus setzt hier den bereits erwähnten Unterschied zwischen dem adjutorio sine quo aliquid non fit, und dem adjutorio quo aliquid fit weitläufig aus einander. Jenes, das adjutorium sine quo aliquid non fit sey dem ersten Menschen und den Engeln verliehen worden, denn ohne dasselbe hätten sie nicht im Guten beharren können, wenn sie auch gewollt hätten. Das Beharren und Nichtbeharren sey ihrem freien Willen überlassen, und die Gnade sey gegeben worden, damit sie durch dieselbe Gerechtigkeit gehabt hätten, wenn

sie

sie gewollt hätten, den Gebrauch davon hätte aber Gott ihrem freien Willen überlassen gehabt. Dieses, das adjutorium quo aliquid fit, werde den Auserwählten gegeben, durch welches sie nicht anders als beharrlich seyn könnten. Eine solche Gnade werde ihnen gegeben, nicht nur daß sie Gerechtigkeit hätten, wenn sie wollten, sondern daß sie auch wollten, das heißt eine solche Gnade werde verliehen, welche nicht von ihrem freien Willen abhange, sondern welche ihren freien Willen sich unterwerfe. Den Grund dieses Unterschiedes leitete Augustinus aus der ursprünglichen guten Beschaffenheit und dem nachherigen Verderben des menschlichen Willens ab. Weil der Wille des ersten Menschen unverdorben war, und demselben keine Begierde widerstand, so ward einer solchen Güte und Leichtigkeit gut zu leben die Willkühr zu beharren mit Recht überlassen. Nachdem aber jetzt jene große Freiheit durch die Strafe der Sünde verloren ist, und der Wille unter dem Joche der herrschenden Begierde gefangen liegt, so ist der Schwäche desselben zu Hülfe gekommen, damit er durch die göttliche Gnade unwiderstehlich und unüberwindlich getrieben werde. Dem Stärksten überließ also Gott zu thun was er wollte; den Schwachen unterstützte er so, daß er unter seiner Mittheilung das Gute unbesiegbar wollte, und es von dieser Unterstützung verlassen unbesiegbar nicht wollte. — Noch einen andern Grund dieses Unterschiedes, der aber von dem vorigen abhängt, berührt Augustinus hier. Gott wollte den Stolz menschlicher Anmaßung gänzlich ausrotten, damit kein Fleisch sich vor ihm rühme. Verdienste konnte der Mensch zwar haben, aber er hat sie verloren, und wodurch er sie haben konnte, dadurch hat er sie verloren, das heißt durch den freien Willen. Deshalb ist den zu Befreienden nur die Gnade des Befreiers übrig. Den Auserwählten ließ Augustinus den Worten nach Verdienste, nämlich Verdienste der Gnade, nicht des freien Willens. Durch die Gnade, welche sich den

freien Willen unterwerfe, würden sie ihnen ertheilt. Aber der erste Mensch hätte Verdienste gehabt, wie sie auch die heiligen Engel gehabt hätten, nicht der Gnade, sondern des freien Willens, weil sie vom freien Willen abstammend von der Gnade zwar unterstützt wären, aber nur in so fern, als dieselbe das Vermögen (potentiam), aber nicht die Handlung und den Willen selbst beigelegt hätte. — Nach diesen Principien antwortet nun Augustinus auf den Einwurf, der von dem Fall Adam's gegen seine Prädestinations-Lehre entlehnt war. Adam sey durch seine Schuld gefallen, weil er das adjutorium sine quo aliquid non fit, ohne welches er im Guten nicht beharren konnte, und durch welches er beharren konnte, wenn er wollte, von Gott empfangen hatte; hätte er dies nicht empfangen, so wäre er allerdings ohne seine Schuld gefallen. Nun seyen aber diejenigen, welche nicht beharren, nicht außer Schuld, obgleich sie ein solches adjutorium, ohne welches sie nicht beharren können, von Gott nicht empfangen hätten, weil es schon Strafe der Sünde sey, daß ein solches adjutorium ihnen fehle. — Jenes adjutorium quo aliquid fit erhielt aber Adam nicht, damit Gott die Größe seiner Gnade und seiner allmächtigen Güte an den Erwählten zeigen konnte.

Daß in diesem Raisonnement des Augustinus viele willkührliche Voraussetzungen sind, ist einleuchtend; jedoch konnte er kaum sein System auf eine andere Weise aufrecht erhalten, und es beweiset hinlänglich seinen Scharfsinn, daß, nachdem er sich einmal auf jenen Standpunct gestellt hatte, er sich gegen alle Angriffe auf eine so geschickte Weise zu vertheidigen wußte.

Fahren wir jetzt mit der Darstellung des Geschichtlichen weiter fort.

Achtzehntes Capitel.

Endliche Annahme des Augustinischen Systems für die ganze Christenheit durch die dritte ökumenische Synode zu Ephesus 431.

Durch Augustin's eifrige Bemühungen, durch die Gewaltthätigkeiten der weltlichen Obrigkeit, durch die Zustimmungen der Römischen Bischöfe, und, was nicht ganz zu übersehen seyn dürfte, durch eine gewisse Abgeneigtheit der damaligen Zeit gegen die Bearbeitung der christlichen Sittenlehre, wozu der Pelagianismus offenbar führte, war das Augustinische System in der Lateinischen Kirche um's Jahr 424. öffentlich so ziemlich allgemein angenommen, obgleich sich noch viele finden mochten, die im Herzen Pelagianisch gesinnt waren. Während des Pontificats des Cälestinus, der dem Bonifacius im Jahre 422. auf dem heiligen Stuhl gefolgt war, fand sich Cälestius im Jahr 424. oder etwas später noch einmal wieder in Rom ein und forderte audientiam. Aber er ward aus ganz Italien verwiesen. Prosper contra Collatorem c. 21. (App. S. 195). Auch kam es noch hin und wieder zu öffentlichen Auftritten. Selbst in Afrika entstanden unter den Mönchen zu Adrumetum über den freien Willen und die Gnade um's Jahr 426. Bewegungen, welche den Augustinus veranlaßten, seine Bücher de gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia zu schreiben. Der Unruhen, welche zu Massilia entstanden, wovon in der Geschichte des Semipelagianismus gehandelt werden muß, zu geschweigen.

Dessen ungeachtet war die Augustinische Lehre um's Jahr 424 orthodoxe Lehre in der Lateinischen Kirche.

Anders verhielt es sich aber im Orient. Man schien im Orient überhaupt nicht das Interesse für den anthropologischen Theil der Dogmatik zu haben, welches man im Occident hatte. Man stritt lieber über das Verhält-

niß des Logos zum Vater, über die beiden Naturen in Christo, kurz man hielt sich lieber bei den speculativen Fragen in der eigentlichen Theologie auf, als daß man sich um das Verderben des Menschen, den freien Willen, die Gnade, die Prädestination, also um die anthropologischen Lehren sehr bekümmerte. Erwähnen doch selbst die Griechischen Kirchenschriftsteller des fünften Jahrhunderts, ein Sokrates, ein Sozomenus, ein Theodoretus der Pelagianischen Streitigkeiten mit keiner Sylbe. Die meisten Orientalischen Bischöfe blieben neutral, weil sie kein Interesse bei dem Streite hatten, diejenigen aber, welche sich für eine Partei erklärten, erklärten sich lieber für den Pelagius, der überhaupt im Oriente viele Freunde hatte. Die Gründe, warum sie dies thaten, lagen nicht bloß darin, daß in den Behauptungen Augustin's so viel Hartes und Zurückstoßendes war, und der unverdorbene moralische Sinn mit Pelagii Lehre in größerem Einklange stand, sondern auch in andern Verhältnissen, welche nicht schwer aufzufinden sind. Einmal stimmten die Grundsätze des Pelagius mehr mit den Meinungen der Griechischen Kirchenväter zusammen, als die des Augustinus, welche der Griechischen Kirche gänzlich fremd waren. Dann wollten die Orientalen sich auch nicht die Afrikanische Orthodoxie aufdringen lassen, und ihre Meinungen nicht nach dem Augustinus, mit dem sie in gar keiner Verbindung standen, umformen. Die politische Trennung des Orients vom Occident seit dem Tode Theodosius des Großen hatte auch bewirkt, daß die Religions-Streitigkeiten des Occidents mehr auf diesen, die des Orients mehr auf jenen sich beschränkten. Endlich trug auch vielleicht der Umstand, daß das Mönchsthum im Oriente mehr blühte, als im Occident etwas dazu bei, daß die Meinungen des Mönchs Pelagius mehr Beifall fanden, als die des Bischofs Augustinus, der, ob er gleich das Mönchsleben in Afrika in Aufnahme brachte, doch auf die Mönche als auf Laien

mit einem geistlichen Stolze herab sah. Genug alle Mittel, welche Augustinus anwandte, um den Orient zu gewinnen, blieben wirkungslos.

Augustinus schickte nicht lange nach der Synode von Carthago 412., auf welcher Pelagius zuerst verdammt worden war, den Paul Orosius, wie wir bereits erzählt haben, in den Orient, um in Vereinigung mit dem Hieronymus, der damals im Kloster zu Bethlehem lebte, die Orientalen gegen den Pelagius, der sich damals gleichfalls in Palastina befand, aufzuwiegeln. Allein so wenig Hieronymus als Orosius konnten dies durchsetzen. Auf der Zusammenkunft von Jerusalem 415., welche der Bischof Johann von Jerusalem hielt, konnte man den Bischof nicht bewegen, den Pelagius für einen Ketzer zu erklären. Er wollte die Sache nach der Bibel entscheiden; allein Orosius wollte sie nach der Carthagischen Synode vom Jahr 412. und der Augustinischen Rechtgläubigkeit entschieden wissen, wozu sich Johann nicht entschließen konnte. Es wurde also bloß eine Appellation nach Rom beschlossen. Damit war aber dem Orosius nicht gedient. Er suchte also durch zwei vertriebene Gallische Bischöfe, Heros und Lazarus, die damals zu Jerusalem sich aufhielten, auf den Metropoliten Eulogius von Cäsarea zu wirken. Dieser hielt auch noch am Ende dieses Jahrs (415) mit 14 Bischöfen eine Synode zu Diospolis. Hier wurde aber gar Pelagius für recht-gläubig erklärt. Hieronymus konnte nun nichts weiter thun, als diese Synode eine synodum miserabilem nennen, die Afrikaner nichts anders, als den Pelagius wiederholt verdammen. Daß Pelagius nachher auf einer Synode zu Antiochien, unter dem Vorsitze des Bischofs Theodotus, sollte verdammt seyn, wovon wir eine, aber sehr unvollständige Nachricht bei'm Marius Mercator (Appendix S. 72.) finden, ist, obgleich sich dieser auf ein Schreiben des Theodotus an den Römischen Bischof, das er in Händen haben wollte, beruft, sehr unwahr-

scheinlich. Wenigstens ist es auffallend, daß so wenig Augustinus, als ein anderer Schriftsteller eines so wichtigen Facti mit einer Sylbe erwähnen. Der Nachricht eben dieses Mercator zu Folge ward Pelagius in Folge jener Verdammung auch von Jerusalem vertrieben; worüber er ein Schreiben des dortigen Bischofs Praylus — der sich doch vorher zum Vortheil des Pelagius erklärt hatte — an den Römischen Bischof gleichfalls in Händen zu haben versichert. — Noch hatte Hieronymus, dessen Brief ad Ctesiphontem der Occidentalische Diaconus Anianus widerlegt hatte, den Verdruß, seine Dialogen gegen die Pelagianer von einem Orientalischen Bischofe, dem berühmten Theodor von Mopsveste in Cilicien, widerlegt zu sehen. Nach einigen Fragmenten seiner in fünf Büchern verfaßten Schrift, die Marius Mercator (Opp. T. I.) mittheilt, und die in dem zweiten Theile der Vallarsischen Ausgabe des Hieronymus wiederum abgedruckt sind, hat er sogar — was allerdings merkwürdig wäre, da er sich durch diese Behauptung von der orthodoxen Kirche gänzlich entfernt haben würde — mit dem Pelagius den leiblichen Tod für keine Folge der Sünde Adam's erklärt, sondern behauptet, daß der Tod der von Gott gewählte natürliche Weg zur Unsterblichkeit sey, auf welchem uns Adam nur voran gegangen. — Doch sprach ja Theodorus über den Julianus, nach dessen Entfernung aus Cilicien, selbst das Verdammungsurtheil aus!

Im Jahr 420. (den 30sten September) starb Hieronymus, und nun schien im Oriente alles für den Augustinismus verloren. Augustinus selbst schien sich jetzt auf den Occident beschränken zu wollen. Unvermuthet ereignete sich aber ein Umstand, wodurch Augustin's System auch für den Orient die vollgültigste Sanction erhielt.

Einige Pelagianisch gesinnte Bischöfe, welche die epistola tractoria nicht hatten unterschreiben wollen, Ju-

lianus, Florus, Orontius und Fabius, waren um's Jahr 429. nach Constantinopel gekommen, wo Nestorius vor kurzem Patriarch geworden war, und hatten sich an den Kaiser Theodosius den Jüngern gewandt. Obgleich Atticus, ein Vorgänger des Nestorius sie im Jahr 424. aus Constantinopel entfernt hatte, so fand doch Nestorius keine Gründe sie für Ketzer zu halten, und trug daher Bedenken, sie von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Doch dachte Nestorius selbst so wenig vollkommen Pelagianisch, daß er vielmehr bald nach der Ankunft jener Bischöfe die Lehre von der Erbsünde in mehreren Reden gegen die Pelagianer vertheidigte. In der Verlegenheit, in welcher sich Nestorius mit ihnen befand, vielleicht aber auch angetrieben von dem Wunsche, Gelegenheit zu haben, sich bei'm Römischen Bischofe zu rechtfertigen wegen des Rufes der Heterodoxie in Rücksicht der Lehre von der Person Christi, in welchen ihn Cyrillus bei'm Cälestinus gebracht hatte, wandte er sich in mehreren Briefen, wovon zwei noch vorhanden sind, an den letztern, und erkundigte sich bei ihm, was es mit den angeblichen Ketzern für eine Bewandtniß habe. Beide Briefe sind in einer Lateinischen Uebersetzung auf unsere Zeiten gekommen. Wir finden sie, so wie Cälestin's Antwort bei'm Mansi IV. 1021. seqq. und auszugsweise in der Appendix S. 129. seq. In dem ersten Briefe heißt es: Julianus quidem et Florus et Orontius et Fabius, dicentes se occidentalium partium episcopos, saepe et piissimum et praedicatissimum Imperatorem adierunt, ac suas causas defleverunt, tamquam orthodoxi temporibus orthodoxis persecutionem passi u. s. w. In dem andern: Saepe scripsi beatitudini tuae propter Julianum u. s. w. Weiterhin kommen die merkwürdigen Worte vor: Non est, o venerandissime, sicut nosti, res vilis discussio piae sectae, nec parva est probatio eorum qui hoc agunt. — Der geschäftige Marius Mercator hatte es

unterdessen schon, wie es scheint, mit Uebergehung des Nestorius, dahin zu bringen gewußt, daß Julianus und seine Freunde auf kaiserlichen Befehl aus der Stadt vertrieben wurden.

Cälestin's Antwort, datirt vom 11ten August 430., war nicht so, wie es Nestorius hätte erwarten können. Sie war mit einer Bitterkeit abgefaßt, die Nestorius doch nicht verdient hatte. Cälestinus giebt ihm sein Befremden darüber zu erkennen, daß er Ketzer, die schon verdammt worden und die sein Vorgänger Atticus als Verdammte behandelt hätte, aufgenommen habe; er, der sich in der Lehre von der Erbsünde so orthodox erklärt, lasse sich mit Ketzern ein, welche die Erbsünde läugneten. Dies könne doch nicht ohne den Verdacht geschehen, daß er von ihnen nicht so ganz verschieden denke. Der größte Theil des Briefes beschäftigt sich aber mit der Streitigkeit, in welche Nestorius mit dem Metropoliten Cyrillus von Alexandrien über das Verhältniß der göttlichen Natur Christi zur menschlichen verwickelt war, worüber Cälestinus durch den Cyrillus selbst Kunde erhalten hatte, in welcher Hinsicht er sich unbedingt für den Cyrillus erklärte.

Dieser Umstand so wie mehrere andere Gründe machen eine Verabredung zwischen dem Alexandrinischen und Römischen Bischofe, von deren Verbindung man schon sonst Spuren in der Kirchengeschichte findet, höchst wahrscheinlich. Da Cyrillus den Nestorius stürzen wollte, so war ihm der Beitritt der Occidentalen und namentlich des Römischen Bischofs, den er als den Repräsentanten der Occidentalischen Kirche mit Recht ansehen konnte, im hohen Grade wichtig. Höchst wahrscheinlich traf er nun mit dem Cälestinus die Verabredung, daß er dafür sorgen wolle, daß das Pelagianische System auch im Oriente verdammt würde, so bald dieser sich gegen die Meinung des Nestorius in der Lehre von der Person Christi erklären und sie auf seinen Synoden ver-

dammen wollte. Es erhellet dies aus allem, was auf der ökumenischen Synode zu Ephesus 431. vorfiel, so wie aus den Veranstaltungen, welche Cälestinus zur Verdammung des Nestorianismus traf. Auf der Synode zu Ephesus war so wenig als in dem ganzen Streite zwischen Cyrillus und Nestorius von der Pelagianischen Lehre die Rede, gleichwohl ward Pelagius mit Nestorius, mit dem er doch nichts gemein hatte, in eine Classe gesetzt, es wurden die Anhänger des Cälestius oder Pelagius, so wie Nestorius verdammt, und die Cälestianisch gesinnten Geistlichen für abgesetzt erklärt. Man sehe die Verhandlungen der fünften Session und den ersten und vierten Canon der siebenten. (Vollständig bei'm Mansi im vierten Theile, und im Auszuge in der Appendix S. 135.) Die Verbindung, in welcher Cälestinus mit dem Cyrillus stand, sieht man über dies nicht bloß aus dem Briefe, den ersterer an letzteren mit seinen Abgeordneten — denn der Römische Bischof war schon zu vornehm geworden, um selbst auf einer ökumenischen Synode in eigener Person zu erscheinen — zur Synode übersandte, sondern auch aus den Insinuationen, die Cyrillus bei'm Cälestinus zum Nachtheil des Nestorius machte, wovon die Verketzerung, die Cälestinus schon vor der Synode gegen den Nestorius 430. bekannt machte, eine Folge war, so wie aus der geheimen Instruction, welche Cälestinus seinen Abgeordneten mitgab, sich vornemlich an den Cyrillus zu halten, und aus manchen andern Umständen. Von diesem Allen wird in der Geschichte der Nestorianischen Streitigkeiten ausführlicher gehandelt. Man sehe Walch im fünften Theile der Ketzergeschichte. — In dem Schreiben, worin die Synode den Cälestinus von dem Vorgefallenen benachrichtigt, lesen wir am Ende (Mansi S. 1337.) die bemerkenswerthe Aeußerung: „Nachdem auf der heiligen Synode die Acten der Verhandlungen bei der Absetzung (καθαιρεσει) der unheiligen Pelagianer und Cälestianer, des Cälestius, Pelagius, Julianus,

Perſidius, Marcellinus, Orontius und der dieſen Gleichgeſinnten geleſen worden, haben auch wir geglaubt, daß dasjenige in Kraft bleiben müſſe, was von deiner Frömmigkeit über dieſelben iſt beſchloſſen worden, und ſtimmen alle mit dir dafür, daß wir ſie für abgeſetzt (καθηρημένους) erklären." Der Ausdruck καθαίρεσις und καθηρημένους iſt hier nicht genau genug, indem er ſich wenigſtens nicht auf den Pelagius, der nie ein Geiſtlicher geweſen iſt, beziehen kann.

So war alſo der Auguſtinismus für die ganze chriſtliche Welt durch den Beſchluß der allgemeinen Synode zu Epheſus, oder eigentlich des Cyrillus und Cäleſtinus — denn wir wiſſen, daß die Morgenländer keinen Theil daran hatten — der orthodoxe Glaube geworden. Durch den Eifer Auguſtin's und ein günſtiges Zuſammentreffen mehrerer Umſtände war dies in zwanzig Jahren bewirkt worden. Merkwürdig genug mußte der Fall des Neſtorius auch über den Pelagianismus entſcheiden! Der Papſt Cäleſtinus unterließ nicht in ſeinem Antwortſchreiben an die Synode vom 15ten März 432. die Schlüſſe derſelben und namentlich die gegen die Cäleſtianer zu beſtätigen, auch ermahnte er in einem beſondern Schreiben den Maximianus, den Nachfolger des Neſtorius, dafür zu ſorgen, daß alle, welche dem Cäleſtiniſchen Irrthum anhingen, aus der menſchlichen Geſellſchaft vertrieben würden (ab omni societate hominum repellantur. Appendix S. 135.)

Auguſtin's Glaube ſollte alſo nun von der ganzen chriſtlichen Welt angenommen werden. Ob dies wirklich geſchah, und was ſich weiter ereignete, lehrt die zweite Periode.

Jetzt nachdem wir uns bemühet haben das Hiſtoriſche dieſes Streits, ſo wie die einzelnen Auguſtiniſchen und Pelagianiſchen Lehren pragmatiſch darzuſtellen, wird es zur leichtern Ueberſicht des Leſers nützlich ſeyn, die

Hauptpunkte des Augustinismus und Pelagianismus in einer kurzen Uebersicht zusammen zu fassen.

Anmerk. Um einen Vereinigungspunct zwischen dem Pelagianismus und Nestorianismus zu finden, hat man bald die Pelagianer Nestorianischer Irrthümer, bald den Nestorius des Pelagianismus beschuldigt. Beides ohne Grund. Wie wenig Pelagius ein Nestorianer war, sieht man auf's deutlichste aus seinem Glaubensbekenntnisse. Auch wird den Pelagianern in dieser Hinsicht vom Augustinus nie ein Vorwurf gemacht. Wenigstens scheint er ihre Rechtgläubigkeit in der Trinitäts-Lehre selbst zuzugestehen, Epist. 188. Wenn Augustinus den Pelagianern die Consequenz macht, daß aus ihrer Theorie von der auf Verdienst sich gründenden Gnade hervor ginge, daß der Mensch Jesus durch die Güte seines Willens verdient habe, daß er der eingeborne Sohn Gottes geworden sey, so war dies ein Einwurf, den er ihnen machte, um durch ein Paradoxon, welches sich aus ihrer Lehre ergäbe, die Unrichtigkeit der letztern zu zeigen. Wie weit Augustinus entfernt war, den Pelagianern diese Meinung zuzuschreiben, sieht man unter andern aus de correptione et gratia c. 11., wo er selbst sagt, daß Niemand im Glauben so blind sey, um einen solchen Satz aufzustellen. — Gern kann man aber zugestehen, daß einzelne Pelagianer zugleich Nestorianer waren, oder in der Lehre von der Person Christi von der nachherigen Orthodoxie sich entfernten. Dies galt namentlich vom Leporius. Doch that er dies nicht als Pelagianer, und in so fern muß man den Zusammenhang zwischen dem Pelagianismus und Nestorianismus durchaus in Abrede nehmen. Auch läßt sich vom Pelagius, Cälestius und Julianus, den eigentlichen Repräsentanten des Pelagianismus, dergleichen nicht behaupten. Man sehe Walch's Historie der Ketzereien, Th. IV. S. 816. 817. — Aber auch den Nestorius dürfen wir für keinen Pelagianer im eigentlichen Sinne halten, obgleich er, so wie alle Mor-

genländer, in mehreren Puncten von der Augustinischen Orthodoxie abweichen mochte.

Neunzehntes Capitel.

Uebersicht des Augustinischen und Pelagianischen Systems den Hauptzügen nach.

I. Augustin's Lehre von der Kindertaufe.	**Pelagianische Lehre von derselben.**
Die Kindertaufe geschieht eben so wie die Taufe der Erwachsenen zur Vergebung der Sünde. Haben die Kinder freilich keine wirkliche Sünde begangen, so sind sie doch durch die Erbsünde unter der Gewalt des Teufels, aus der sie durch die Taufe befreiet werden. Die Christen-Kinder, welche vor der Taufe sterben, entgehen daher eben so wenig als alle Nicht-Christen den positiven Strafen der Sünde im künftigen Leben.	Die Taufe der Kinder geschieht; um sie der Wohlthaten des Christenthums theilhaftig werden zu lassen, namentlich um ihnen die Seligkeit der Christen zu verschaffen. Auch ohne Taufe können sie die Seligkeit überhaupt (salus) erlangen, zur Seligkeit der Christen, oder dem Himmelreiche ist aber die Taufe die nothwendige Bedingung. Keinesweges ist aber der Zweck der Taufe, daß ihnen die Erbsünde durch hieselbe erlassen werde.
II. Augustin's Lehre von der Erbsünde.	**Pelagianische Lehre von derselben.**
Durch die Sünde Adam's, in welchem zugleich alle Menschen mit sündigten, ist die Sünde und die sonstige po-	Adam schadete durch seine Uebertretung nur sich selbst, nicht seinen Nachkommen. Jeder Mensch wird seiner

sitive Strafe der Sünde Adam's in die Welt gekommen. Durch sie ist die menschliche Natur so wohl physisch als moralisch verdorben worden. Jeder Mensch bringt eine so verderbte Beschaffenheit seiner Natur schon mit auf die Welt, daß er nichts anders als sündigen kann. Die Fortpflanzung dieser verderbten Beschaffenheit seiner Natur geschieht durch die sinnliche Lust bei der Zeugung (concupiscentia).

moralischen Beschaffenheit nach in eben dem Zustande geboren, in welchem Adam geschaffen worden. Es existirt daher keine Erbsünde.

III. Augustin's Lehre vom freien Willen.

Durch die Uebertretung Adam's ist die Freiheit des menschlichen Willens gänzlich verloren gegangen. Nur das Böse kann der Mensch nach seiner gegenwärtigen verderbten Beschaffenheit wollen und thun.

Pelagianische Lehre von demselben.

Der Wille des Menschen ist frei. Jeder Mensch hat die Kraft das Gute zu wollen und zu thun, so wie das Gegentheil. Es hängt daher von ihm ab, ob er gut oder böse seyn will.

IV. Augustin's Lehre von der Gnade.

Wenn gleichwohl der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande das Gute will und thut, so

Pelagianische Lehre von derselben.

Ob gleich der Mensch durch den freien Willen, welcher ein Gnadengeschenk Gottes ist, ohne besondern

ist dies bloß das Werk der Gnade. Diese ist eine innere, geheime und wunderbare Wirkung Gottes auf den Menschen. Sie ist so wohl zuvorkommend wirkend, als auch mitwirkend. Durch die zuvorkommende Gnade erlangt der Mensch den Glauben, durch sie kommt er zur Einsicht des Guten, durch sie wird ihm die Kraft gegeben, das Gute zu wollen; der mitwirkenden Gnade bedarf er zur Ausübung jeder einzelnen guten Handlung. So wie der Mensch nichts ohne die Gnade kann, so vermag er auch nichts wider dieselbe. Sie ist unwiderstehlich. Auch kann, da der Mensch von Natur gar keine Würdigkeit besitzt, von einer Rücksicht auf die moralische Beschaffenheit des Menschen gar nicht die Rede seyn, sondern Gott verfährt bei Ertheilung der Gnade nach seinem freien Willen.

Beistand Gottes die Fähigkeit hat das Gute zu wollen und auszuüben; so ward ihm doch zur leichtern Vollbringung desselben das Gesetz Gottes offenbart, zur leichtern Vollbringung helfen ihm die Belehrungen und das Beispiel Christi, zur leichtern Vollbringung werden ihm auch übernatürliche Gnadenwirkungen zu Theil. Die Gnade im engsten Sinne (die Gnadenwirkungen) wird nur denen gegeben, welche sie durch treue Anwendung eigner Kräfte verdienen. Der Mensch kann aber ihr widerstehen.

V. Augustin's Lehre von der Prädestination und der Erlösung.	Pelagianische Lehre von derselben.
Gott faßte von Ewigkeit her den freien unbedingten Entschluß einige Wenige aus der verderbten und der Verdammniß unterworfenen Masse selig zu machen. Denjenigen, welche er zu dieser Seligkeit bestimmte, gibt er die dazu erforderlichen Mittel, Die übrigen aber, welche nicht zu dieser kleinen Zahl der Auserwählten gehören, trifft das verdiente Verderben. Nur für die Auserwählten ist Christus in die Welt gekommen und gestorben.	Gottes Rathschluß der Erwählung und Verwerfung gründet sich auf Präscienz. Diejenigen, von welchen Gott voraus sah, daß sie seine Gebote befolgen würden, bestimmte er zur Seligkeit, die andern zur Verdammniß. — Die Erlösung Christi ist allgemein. Aber nur diejenigen, welche wirklich gesündigt haben, bedürfen seines Versöhnungstodes. Alle können indessen durch seine Lehre und sein Beispiel zur höhern Vollkommenheit und Tugend geleitet werden.

Dies waren die Grundsätze und Systeme Augustin's und der Pelagianer. Man kann die große Consequenz beider Systeme nicht verkennen. Nimmt man eine Lehre an, so muß man alle Lehren annehmen, denn sie stehen in der unzertrennlichsten Verbindung. In dem Augustinischen Systeme ist die Lehre von der Erbsünde als der eigentliche Centralpunct zu betrachten, aus welchem Augustin's Lehren von der Gnade und Prädestination nothwendig hervor gingen. Die Prädestinations-Lehre bildet gleichsam den Schlußstein zu dem Gebäude, wovon man

die Theorie von der Erlösung in dieser Beziehung als ein Corollarium ansehen kann. — Auch die Lehre des Pelagius, oder, wie ich mich nicht ohne Absicht ausgedruckt habe, die Pelagianische Lehre, da sich manche Behauptung, die unstreitig in den Grundsätzen des Pelagius lag, doch nicht historisch als von ihm selbst ausgesprochen darstellen läßt, obgleich Cälestius und andere Pelagianer sich zu derselben ausdrücklich bekannten, zeichnet sich durch Consequenz aus. Ist der Mensch nicht von Natur verdorben, sondern befindet er sich noch in demselben Zustande, in welchem Adam geschaffen, so bedarf der Mensch auch nicht einer besondern Gnade, um selig zu werden. Hiermit streitet aber nicht, daß er durch dieselbe eines höhern Grades von Sittlichkeit und eben darum auch eines höhern Grades von Glückseligkeit theilhaftig werden könne. Die Erlösung mußte diesem Systeme zu Folge allgemein seyn, und bekam einen umfassendern Sinn, als sie nach Augustin's Annahme, der sie doch immer auf die wenigen Auserwählten beschränkte, haben konnte. Und auch diese nicht einmal konnte ja nach Augustin's Ansicht das bloße Beispiel und die Lehre Jesu zum Guten antreiben, wenn nicht die unwiderstehliche Einwirkung der göttlichen Gnade bei jeder einzelnen Handlung hinzu kam. Die Prädestination bekam nach Pelagii Lehre eine bessere, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes nicht in Schatten stellende, so wie die Freiheit des Menschen nicht beeinträchtigende Bedeutung. Bei der auf Präscienz gegründeten Vorherbestimmung hängt es ja von dem Menschen ab, wie er handeln will, und man kann Gott ja nicht der Ungerechtigkeit beschuldigen, wenn er denjenigen, der nicht nach den moralischen Gesetzen handelt, die Folgen seiner sittlichen Vergehungen treffen läßt.

Wenn man die Consequenz des Augustinischen Systems, wie es vorzüglich in den spätern antipelagianischen Streitschriften dargestellt und entwickelt ist, mit

mit Recht anerkennt, so wird aber dadurch die Consequenz des Augustinus noch nicht behauptet. Augustinus entfernte sich, wie wir gesehen haben, in der Anwendung zuweilen von seinen in der Theorie aufgestellten Grundsätzen. So suchte sein richtiges moralisches Gefühl da für's Leben wieder einzuleiten, wo eine strenge Theorie der Schule mit jenem in Widerspruch gerieth.

Jetzt entsteht aber die Frage, wie suchten Augustinus und Pelagius ihre Behauptungen zu beweisen, oder welches waren die Gründe, auf welche sie sich stützten. Bei der Consequenz ihrer beiderseitigen Systeme kommt es hauptsächlich auf die Gründe an, womit sie den Hauptgrundsatz, worauf die übrigen Behauptungen beruheten, oder woraus dieselben sich als Folgen herleiten ließen, rechtfertigten, und dies war bei'm Augustinus die Lehre von der Erbsünde, bei'm Pelagius die von dem unverdorbenen Zustande der menschlichen Natur.

Die Gründe, deren sich beide bedienten, waren theils philosophisch, theils wurden sie aus der Bibel entlehnt. Auf die letztere, besonders auf den Brief Pauli an die Römer, bezog sich vorzüglich Augustinus, um den Hauptsatz seines ganzen Systems, die Lehre von der Erbsünde, zu beweisen.

Zwanzigstes Capitel.

Gründe Augustin's für seine Theorie.

Wenn wir hier zunächst von den biblischen Stellen reden, auf welche Augustinus seine Theorie stützte, so versteht es sich von selbst, daß hier nicht alle einzelne Stellen, die er gelegentlich für jede seiner Behauptungen anführt, durchgegangen werden können, sondern nur die Hauptstellen, auf welche er, nach seiner Weise, oft genug zurück kommt.

Den Hauptschriftbeweis für die Erbsünde fand Augustinus in dem Briefe an die Römer, und mußte ihn in demselben um so mehr finden, je weniger er ein guter Exeget war und je mehr es ihm an Kenntniß der Ursprache des neuen Testaments fehlte.

Vorzüglich behandelte er Röm. 5, 12. als die Hauptstelle. Er nahm sie nach der Lateinischen Ueberfetzung: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransivit, in quo omnes peccaverunt. In ihr glaubte er den vollständigsten Beweis für seine durch die Zeugung sich fortpflanzende Erbsünde gefunden zu haben. De pecc. mer. I. 8. ff. *). Der eine Mensch war ihm Adam, unter dem Tode verstand er den leiblichen Tod. Bei pertransivit supplirte er peccatum et mors, weil er sich die poena (den Tod) nicht ohne die culpa (die Sünde) denken konnte. Op. imp. II. 63. Das in quo (ἐφ' ᾧ), welches er am liebsten auf den Adam bezog, nahm er wörtlich) und dachte sich dabei, daß wir alle, in Adam existirt und also zugleich mit ihm gesündigt hätten. C. duas epp. Pelagg. IV. 4. „Durch den bösen Willen jenes Einzigen," sagt Augustinus bei Anführung jener Paulinischen Stelle de nupt. et conc. II. 5. „haben alle Menschen in ihm gesündigt, als Alle jener Eine waren, von dem deshalb jeder Einzelne die Erbsünde sich zugezogen hat". In jenem Einen haben Alle gesündigt, damit Alle in ihm stürben. Denn Alle, welche aus jenem Einen als viele Individuen (multi in semetipsis) entstehen sollten, waren in ihm der Eine. Jene

*) Im 9ten Cap. heißt es unter andern: Ille, in quo omnes moriuntur, praeter quod eis qui praeceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes. Hinc omnino, nec aliunde, Apostolus dicit, Per unum hominem etc.

Sünde würde daher die Sünde eines Einzigen seyn, wenn aus ihm Niemand hervor gegangen wäre. Nun aber ist Niemand von dem Fehler desjenigen frei, in welchem die gemeinschaftliche Natur war". Epist. 186. c. 6. Zu Folge des zweiten Canons der General-Synode zu Carthago 418 ward sogar die Augustinische Auslegung jener Paulinischen Stelle, nach welcher dieselbe einen Beweis für die Erbsünde enthält, für die orthodoxe erklärt.

Aus der Vergleichung ferner, welche Paulus in den folgenden Versen zwischen den Folgen der Sünde Adam's und dem Verdienste Christi anstellt, argumentirte Augustinus für seine Erbsünde, den reatus peccati Adamitici. Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudine praevaricationis Adae. Diese Worte erklärte Augustinus so: Die Zurechnung der Sünde Adam's traf auch vor dem Gesetze diejenigen, welche nicht, wie Adam, durch ihren eigenen Willen, gesündigt und ein Gebot Gottes übertreten hatten; oder er wollte sie auch so verstehen, welche Auslegung er an einem andern Orte noch für besser erklärte: Die Zurechnung der Sünde Adam's traf auch vor dem Gesetze diejenigen, welche nicht gesündigt hatten, quia inerat eorum in membris similitudo praevaricationis Adae, — so daß also die Worte in similitudine praevaricationis Adae den Grund enthielten, warum der Tod auch über die Nicht-Sünder, d. h. über diejenigen, welche nicht vorsetzlich gesündigt hatten, geherrscht habe. Praevaricatio nahm er, wie Julianus, für Uebertretung des Gesetzes, und hielt sie für eine Art der Sünde, so daß also peccatum die Gattung, praevaricatio eine species peccati bezeichnete. Diese praevaricatio sollte erst nach dem Mosaischen Gesetze zu der Erbsünde hinzu gekommen seyn, wobei er sich auf Röm. 4, 15. Ubi lex non est, nec praevaricatio berief. Op. imp. II. 217. 218. vergl. 185. Es ward also wohl von Adam, der ein zwar nicht geschriebenes, aber unmit-

telbar gegebenes Gebot Gottes übertrat, und von denen, welche nach dem Mosaischen Gesetze lebten, aber nicht von denen, welche zwischen Adam und Moses lebten, eine praevaricatio. begangen. — Die Variante mehrerer Lateinischen und einiger Griechischen Codices, welche, ohne die Verneinung (μη non), qui peccaverunt lasen, machte dem Augustinus keine Schwierigkeit. Denn auch so enthielt ihm die Paulinische Stelle einen trefflichen Beweis für die Zurechnung der Sünde Adam's. Er erklärte sie so: qui in illo peccaverunt, ut ei similes crearentur, sicut ex homine homines, ità ex peccatore peccatores, ex morituro morituri, damnatoque damnati. — Aber auch die übrigen Aeußerungen des Apostels, ob unius delictum multi mortui sunt; judicium ex uno in condemnationem; ob unius delictum mors regnavit per unum; per unius delictum in omnes homines ad condemnationem — waren dem Augustinus herrliche Beweisstellen, um sein peccatum originale, welchem alle Menschen unterworfen seyen, und wodurch alle Menschen die Verdammniß verdienten, daraus herzuleiten. De pecc. mer. I. 11. ff. Epist. 157. c. 3.

Auch die Worte Gen. 2. 17. Quacumque die ederitis ex eo (nämlich) ligno cognoscendi bonum et malum), morte moriemini, welche er nach de. civ. Dei XIII. 12. so wohl auf den zeitlichen, als auch auf den geistlichen und ewigen Tod bezog, enthielten ihm einen Beweis, daß die Nothwendigkeit des leiblichen Todes für den Menschen damals eintrat, als Adam sündigte und deshalb von dem Baume des Lebens entfernt wurde. Op. imp. VI. 30. Gott hätte zu dem Sünder nicht sagen können „Terra es et in terram ibis" wenn er auch ohne Uebertretung dem Körper nach gestorben seyn würde. I. 68. VI. 23. 27. Auch aus Röm. 8, 10. corpus mortuum est propter peccatum, et spiritus vita est propter justitiam folgerte Augustinus (de pecc. mer. I.

4.), daß der leibliche Tod eine Folge der Sünde Adam's sey, die Gott als Strafe verhängt habe. Indessen gesteht er selbst Retractt. I. 26., daß er früher die Stelle unrichtig verstanden, und nachher erst einsehen gelernt habe, daß der Leib deshalb todt genannt werde, quod habeat jam moriendi necessitatem, quam non habuit ante peccatum. Hiermit verglich er 1 Cor. 15. 21. 22. Per unum hominem mors, et per unum hominem resurrectio mortuorum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur, und andre hierher gehörende Aussprüche des Apostels. Epist. 157. c. 3. — Für die Schmerzen der Gebärenden als Strafe der Sünde Adam's führte er an Gen. 3, 16. Multiplicans multiplicabo tristitias tuas, und dies erklärte er multas eas esse faciam. Op. imp. VI. 25. 26.

Ferner führte Augustinus für seine Theorie von der Erbsünde, der durch den Fall Adam's verlornen moralischen Freiheit des Willens, und den auch nach der Bekehrung bleibenden bösen Begierden, gegen welche man zu kämpfen habe Röm. 7, 14 — 25. an. Er bezog diese ganze Stelle und namentlich die Worte: Ego carnalis sum, venundatus sub peccato, Scio quia non habitat in me hoc est in carne mea bonum, Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivum me ducentem in lege peccati, quae est in membris meis, Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus, auf Paulus, der in seinem und der Gerechten Namen, welche gegen die fleischlichen Lüste kämpften, geredet habe. Jedoch läugnet Augustinus auch hier nicht, daß er diese Stelle ehemals mißverstanden, und sie auf die ungebesserten Menschen, von denen und von sich selbst in seinem ungebesserten Zustande Paulus sich so ausgedruckt, bezogen. C. Jul. VI. 23. Epist. 157. c. 3. Retractt. I. 26 II. 1. Die Worte corpus mortis hujus bezieht er auch de

Gen. ad lit. IX. 10. auf die Nothwendigkeit des Sterbens, welche eine Strafe der Sünde Adam's sey, eine Krankheit, welche wir schon bei unserer Erzeugung beginnen. — Den Einwurf, welchen man ihm gegen die Richtigkeit seiner Vorstellung von dem gänzlichen Mangel des Guten im Menschen aus den Worten velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio machen konnte, suchte er durch seine freilich etwas gezwungen Interpretation zu beseitigen. Das perficere bonum erklärte er: ohne alle Begierden seyn. Das perfectum bonum bestand ihm darin, daß gar keine böse Begierde da ist, das imperfectum bonum aber, daß man einer bösen vorhandenen Begierde nicht folge. Das velle war ihm aber eine Wirkung der zuvorkommenden Gnade (Op. imp. VI. 9.). Paulus sagt also dieser Erklärung zu Folge: ich gehorche freilich der bösen Begierde nicht, die böse Begierde selbst ist aber nicht ausgerottet. Das Quod operor, ignoro im 15ten Verse erklärte Augustinus durch: quod operor non approbo, non consentio. De nupt. et conc. I. 29. C. duas epp. Pelagg. I. 10. 11. — Aus den Worten miser ego homo argumentirte er gegen die Pelagianer, daß vor der Sünde Adam's keine concupiscentia Statt gefunden habe. Op. imp. VI. 14.

Die Pauliniſche Stelle Epheſ. 2, 3. Eramus et nos natura filii irae, sicut et ceteri konnte ihm nicht anders als sehr willkommen seyn. Strafe mußte doch Schuld voraus setzen, und woher konnte diese von Natur Statt finden, wenn sie nicht von Adam kam? Mit dieser Stelle verband er eine Menge Parallel-Stellen, auch aus altteſtamentlichen Apokryphen, um daraus zu beweiſen, daß wir alle durch die Sünde Adam's dem Zorne Gottes unterworfen seyen. „Von dieſem Zorn ſagt der Prophet Jeremias: Maledictus dies in quo natus sum. Von dieſem Zorn redet der heilige Hiob: Pereat dies ille in quo natus sum. Von dieſem Zorn ſagt derſelbe: Homo enim natus ex muliere, brevis vitae, et ple-

nus iracundiae, sicut flos foeni decidit, fugit autem sicut umbra. et non stabit. Nonne et hujus curam fecisti, et hunc fecisti intrare in conspectu tuo in judicium? Quis enim erit mundus a sordibus? Ne unus quidem, etiam si unius diei fuerit vita ejus super terram. Von diesem Zorn sagt der liber Ecclesiasticus: Omnis caro sicut vestis veterascit; testamentum enim a saeculo, morte morieris. Und derselbe: A muliere initium est peccati, et propter illam morimur omnes. Und an einem andern Orte: Occupatio magna creata est omni homini, et jugum grave super filios Adam à die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium. Von diesem Zorn redet der Ecclesiastes: Vanitas vanitatum, et omnia vanitas. Quae abundantia homini in omni labore suo, quo ipse laborat sub sole? Von diesem Zorn ist der Apostolische Ausspruch: Omnis creatura vanitati subjecta est . . . . Von diesem Zorn Gottes wird Niemand befreiet, wenn er nicht durch den Mittler mit Gott vereinigt wird. Daher sagt der Mittler selbst." (eigentlich doch Johannes der Täufer) „Qui non credit filio, non habebit vitam; sed ira Dei manet super eum . . . Hiervon redet der Apostel, wenn er spricht: Cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est; multo magis justificati nunc in sanguine ipsius salvi erimus ab ira per ipsum." u. s. w. C. Jul. VI. 24. Als Beweisstellen für die Erbsünde führt er außer den angezogenen Stellen de nupt. et conc. II. 29. noch 2. Mos. 20, 5. Ps. 51, 7. 144, 4. 39, 6. Zach. 3, 4. an; de pecc. mer. II. 3. Ps. 143, 2. Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens. — Auch darin, daß die Kinder der Sodomiten mit den Aeltern verbrannten, daß Gott die Ausrottung der Kinder mit den Aeltern zuweilen befahl, fand Augustinus einen Beweis für die Erbsünde. Op imp. VI. 23. IV. 128.

Zum Beweise der durch die Zeugung sich fortpflanzenden verderbten Beschaffenheit der Natur des Menschen bediente sich Augustinus einer Stelle aus dem Buche der Weisheit (12, 10. 11.), dessen Ansehen er gegen die Einwürfe der Massilienser vertheidigte. „Denn wenn der Same selbst nicht verderbt ist, warum heißt es denn im Buche der Weisheit: Non ignorans quoniam nequam est natio illorum, et naturalis malitia ipsorum, et quoniam non poterat mutari cogitatio eorum in perpetuum; semen enim erat maledictum ab initio?" De nupt. et concup. II. 8. Hier, so wie Op. imp. III. 11. IV. 129., bezieht er die Ausdrücke naturalis malitia und semen maledictum ab initio auf die durch die Sünde Adam's verderbte und durch Zeugung fortgepflanzte Natur des Menschen.

Auch die Beschneidung im alten Testamente, welche Augustinus als ein Sacrament ansah, das im neuen Testamente die Taufe vertrete, war ihm ein Beweis für die Erbsünde. Das perire de populo suo Gen. 17, 14. verstand er von der ewigen Verdammniß. Eine solche Strafe hätte nicht auf die Unterlassung der Beschneidung am achten Tage gesetzt werden können, wenn nicht die menschliche Natur verderbt wäre. De pecc. orig. 30. Vergl. c. Jul. VI. 7. Op. imp. II. 201.

Daß der freie Wille des Menschen durch die Sünde Adam's verloren sey, suchte Augustinus aus Joh. 8, 36. zu beweisen. Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. „Wie kann man behaupten, in dem freien Willen liege der Grund zu einem tugendhaften Leben, da kein Mensch rechtschaffen leben kann, wenn er nicht ein Kind Gottes geworden ist?" Op imp. I. 94. Dabei führte er an Röm. 6, 20. f.: Cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiae. Quem ergo tunc fructum habuistis in his, in quibus nunc erubescitis? Nam finis illorum mors est: nunc autem liberati a peccato, servi autem facti Dei, habetis fructum ves-

trum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam; ferner Joh. 1, 12.: Quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri. Hier erlaubte er sich die alle Freiheit des Willens aufhebende Bemerkung: „An einem guten Menschen kann nichts frei seyn, wenn es der Befreier nicht frei gemacht hat. Ein böser Mensch hingegen besitzt freien Willen zum Bösen.“ Auch aus den Worten Pauli Röm. 7, 15. 19. Non quod volo ago, sed quod odi hoc facio. Non quod volo facio bonum, sed quod nolo malum hoc ago folgerte Augustinus den Mangel des freien Willens. Op. imp. I. 91. — Vollends mußten ihm, der in Sprache und Geist der alten Welt nicht einzudringen verstand, alttestamentliche Stellen, in welchen alle Gesinnungen und Handlungen der Menschen unmittelbar auf Gott zurück geführt werden, die gänzliche Vernichtung der menschlichen Freiheit enthalten. De grat. et lib. arb. 20.

Daß aber die concupiscentia etwas Böses sey, suchte Augustinus aus 1 Joh. 2, 16., wo es heißt, concupiscentia carnis non est a patre, gegen den Julianus (Op. imp. IV. 69.) darzuthun.

So viel von der Schriftbeweisen, deren sich Augustinus bediente, um seine Theorie von der Erbsünde und der durch den Fall verlornen Freiheit des Willens biblisch zu begründen. Aber auch Erfahrungsbeweise nahm er zu Hülfe um so wohl das moralische, als auch das physische Verderben des Menschen zu beweisen. „Warum ist die Natur des Sterblichen geneigter zu sündigen, wenn die Erbsünde nichts gethan hat?“ Op. imp. V. 48. „Wenn ihr Pelagianer sagt, daß den kleinen Kindern keine Erbsünde zuzuschreiben ist, so macht ihr Gott zu einem Ungerechten, der ihnen ein schweres Joch von dem Tage an, wo sie aus dem Schooße der Mutter hervor gingen, auferlegt hat. Wenn auch die Schrift dies nicht sagte, wer ist so blind am Geiste, daß er nicht einsehen sollte, daß das Elend des mensch-

lichen Geschlechts mit dem Weinen der kleinen Kinder seinen Anfang nehme?" II. 119. „Dein Gott," sagt er zum Julianus Op. imp. I. 49., „wird bei so vielen und großen Uebeln, welche die Kleinen leiden, entweder die Gerechtigkeit, oder die Allmacht, oder selbst die Sorge für menschliche Angelegenheiten verlieren."

Aber auch dem philosophirenden Verstande suchte Augustinus die Möglichkeit der Fortpflanzung der Sünde Adam's auf die Nachkommen begreiflich zu machen, und zwar theils dadurch, daß er die Erbsünde durch die sinnliche Lust bei der Zeugung (concupiscentia) sich fortpflanzen ließ, theils dadurch, daß er annahm, daß wir alle schon in Adam existirt hätten, oder wie er sich auch mit Anspielung auf Hebr. 7, 10. ausdruckte, alle in lumbis Adami gewesen wären. Von der concupiscentia ist bereits ausführlich geredet worden; über die Ansicht von einer Existenz des ganzen Menschengeschlechts in Adam, worin Augustinus vielleicht durch die realistische Auffassung des allgemeinen Verstandsbegriffes „menschliche Natur" bestärkt ward, verdienen hier noch einige der wichtigern Stellen aus Augustin's Schriften angeführt zu werden.

„In Adam haben Alle gesündigt, als Alle jener eine Mensch waren." De pecc. mer. I. 10. „Es werden nicht verdammt solche, welche nicht gesündigt haben, weil jene Sünde von einem zu allen überging, in welchem vor den eigenen Sünden jeder einzelner Alle gemeinschaftlich gesündigt haben." Epist. 194. c. 6. „Nach dem Ursprunge des Samens, woher Alle entstehen sollten, waren Alle in jenem Einzigen, und alle diese waren jener Einzige, welche als Individuen noch nicht existirten (qui in se ipsis nulli adhuc erant). Nach diesem Samen-Ursprunge (originem seminalem) wird auch von Levi gesagt, daß er in den Lenden seines Vaters Abraham gewesen sey. — Er existirte der Substanz nach zwar noch nicht, aber in Rücksicht des Sa-

mens ist nicht mit Unwahrheit und ohne Grund gesagt worden, daß er daselbst gewesen und verzehntet worden sey." u. s. w. Op. imp. IV. 104. „Es waren Alle in Rücksicht des Samens in den Lenden Adam's, als er verdammt worden ist, und daher ist er ohne sie nicht verdammt worden." V. 12. Wir alle, die durch des Fleischeslust von Adam entspringen sollten, sind in den Lenden Adam's gewesen. Daher sagte Augustinus auch, daß jure seminationis atque germinationis die Sünde Adam's die unsrige sey. I. 48. „Was in einem jeden durch die Macht der Gewohnheit geschieht, ist geschehen durch die strafende Macht (violentia poenalis) jener größten Sünde des ersten Menschen in allen, welche in seinen Lenden waren, und durch seine sinnliche Lust entstehen sollten, da das Menschengeschlecht fortgepflanzt wurde." V. 59. „In dem ersten Menschen war das ganze menschliche Geschlecht, welches durch das Weib zur Nachkommenschaft übergehen sollte, als jenes Paar (conjugum copula) den göttlichen Ausspruch seiner Verdammung empfing; und was der Mensch geworden ist, nicht da er geschaffen ward, sondern da er sündigte und gestraft ward, das zeugte er, so viel nämlich den Ursprung der Sünde und des Todes betrifft." De civ. Dei XIII. 3. „Wir waren alle in jenem Einen, als wir alle jener Einzige waren, welcher durch das Weib in die Sünde gefallen ist, welches aus ihm vor der Sünde gemacht ist. Zwar war uns noch nicht eine besondere (singillatim) geschaffene und mitgetheilte Gestalt, in welcher wir als Individuen leben sollten, aber schon war die Natur samend (seminalis), aus der wir sollten fortgepflanzt werden. Da diese nun wegen der Sünde verderbt, von der Fessel des Todes umgeben, und mit Recht verdammt war, so sollte kein Mensch von anderer Beschaffenheit aus dem Menschen entstehen. Und deshalb ist die Reihe dieses Elendes seit dem schlechten Gebrauche des freien Willens entstanden, welche das

menschliche Geschlecht, nachdem der Ursprung verderbt und gleichsam die Wurzel verdorben war, zu dem Verderben des zweiten Todes, der kein Ende hat, mit Ausnahme derjenigen, welche durch die Gnade Gottes befreiet werden, durch eine Kette von Elend führt." XIII. 14. „Was ist jeder irdische Mensch anders dem Ursprunge nach als Adam?" Retractt. I. 15.

Wie wenig indessen diese Annahme von einem Sündigen in Adam befriedige, wie widersinnig es sey eine Sünde anzunehmen, ehe ein Wille Statt finden konnte, oder diesen anzunehmen, ehe eine Person existirte, welche ihn besaß, ward vom Julianus auf das treffendste gezeigt. Op. imp. IV. 104.

Bei der Voraussetzung, daß wir alle schon in Adam existirt hätten, konnte die philosophische Frage über die Entstehung und Fortpflanzung der Seele nicht übergangen werden. Wie Augustinus hier durch Einwürfe der Pelagianer in Verlegenheit gesetzt den Skeptiker machen und sich nicht, wie er es sonst doch so gern that, dogmatisch erklären wollte, haben wir bereits im 7ten Capitel gesehen. Zu welcher Hypothese sich aber Augustinus hinneigte, und dem Geiste seines Systems nach hinneigen mußte, ist hier noch etwas genauer auseinander zu setzen.

Entweder existirt die Seele schon vor ihrer Vereinigung mit dem Körper (Präexistentianismus), oder sie wird zugleich mit dem Körper von Gott geschaffen (Creatianismus oder Coexistentianismus), oder sie entsteht durch physische Zeugung (Traducianismus, Evolutions-System). Dies sind die drei Haupt-Hypothesen über den Ursprung der Seele, von welchen jede schon vor und zu Augustin's Zeiten ihre Gegner und Vertheidiger hatte.

Die Seele existirt schon vor ihrer Vereinigung mit dem Körper — dies war eine Vorstellung, die unter den Kirchenlehrern dem Origenes gewöhnlich beigelegt

wird. Sie konnte Augustinus unmöglich annehmlich finden, so wie sie überhaupt der Orthodoxie der damaligen Zeit, eben weil sie als die Meinung des Origenes dargestellt ward, anstößig seyn mußte. In seinen Büchern de libero arbitrio (III. 20. 21.) verwirft Augustinus zwar die Meinung, daß die Seele schon vor der Verbindung mit dem Körper irgendwo existirt habe, nicht gerade zu, sondern läßt ihre Wahrheit dahin gestellt seyn, womit zu vergleichen ist Brief 143. 166. C. 3. de Gen. ad lit. VI. 9.; — im 217. Briefe Cap. 5. stellt er aber die Verwerfung des Präexistentianismus schon als einen Lehrsatz der katholischen Kirche auf. Im 190sten Briefe Cap. 1. erklärt er sich gegen die Annahme, daß die menschliche Seele zur Strafe wegen eines schlecht geführten Lebens in diesen verweslichen Körper gekommen sey. „Denn der Apostel sagt (Röm. 9, 11.), indem er von den Zwillingen der Rebecca redet, daß die noch nicht Gebornen weder Gutes noch Böses gethan haben." Diese Meinung von dem Körper als einem Gefängnisse für die Seele wegen vor der Vereinigung mit demselben begangener Verbrechen verwirft Augustinus auch Br. 164. C. 7. 166. C. 9. — Da er nun die Präexistenz der Seele verwarf, so konnte er schon deshalb letztere nicht für einen Theil der Gottheit halten. „Wir glauben nicht, daß sie ein Theil, sondern daß sie ein Geschöpf Gottes ist." Br. 190. C. 1. Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas c. 2. 4. De civ. Dei X. 31. De Gen. ad lit. VII. 1. ff.

Die Schöpfung der Seele aus Nichts zugleich mit dem Körper (Creatianismus) scheuete er sich mit dem Hieronymus anzunehmen, da ihm alsdann die Verdammung der vor der Taufe gestorbenen Kinder, die noch keine eigenen Sünden begangen, ungerecht schien, und er mit seiner Erbsünde in's Gedränge kam. Merkwürdig sind die Worte des 18osten Briefes § 2. an den Oceanus. „Es wird mit Recht gefragt, wenn es wahr ist,

daß jedes Mal eine neue Seele aus Nichts bei der Geburt des Einzelnen entsteht, wie so unzählige Seelen der Kleinen, von welchen Gott weiß, daß sie vor den vernünftigen Jahren, ehe sie etwas Gerechtes oder Ungerechtes einsehen oder fassen können, ohne Taufe den Körper verlassen, mit Recht der Verdammung übergeben werden, von dem, bei welchem keine Ungerechtigkeit Statt findet. Es ist nicht nöthig hierüber mehreres zu sagen, da du weißt was ich sagen, oder vielmehr nicht sagen mag; ich glaube, daß das, was ich gesagt habe, dem Weisen genug ist." Im 166sten Briefe setzt Augustinus die Schwierigkeiten, welche in dem Creatianismus liegen, vorzüglich von Seiten der von ihm für unumstößlich angenommenen Erbsünde, ausführlich und stark aus einander. Warum gehen so viel Tausende Kinderseelen, die ohne die Indulgenz der Taufe dahin sterben, verloren? Woher hat die Seele den reatus, nach welchem sie bei dem Tode des neugebornen Kindes ewig verdammt wird, sich zugezogen? — „Wo, woher oder wann haben die Seelen der Kleinen angefangen die Strafe der Verdammung zu haben, wenn sie neu von Gott geschaffen sind, ohne daß man Gott, oder eine Natur, welche Gott nicht geschaffen hat, zum Urheber entweder ihrer Sünden, oder der Verdammung von Unschuldigen macht?" Br. 190. C. 4. Man vergleiche hiermit das lange vor dem Anfange der Pelagianischen Streitigkeiten geschriebene zehnte Buch de Genesi ad literam.

Zu dem vom Tertullianus und zu Folge einer Nachricht des Hieronymus (Brief 126.) von den mehrsten Abendländischen Bischöfen angenommenen Traducianismus der Seele bekannte sich Augustinus freilich nicht gerade zu, weil er nicht im Stande war, die Schwierigkeiten, die ihm, vorzüglich von Seiten des Materialismus entgegen standen, aus dem Wege zu räumen. Br. 190. C. 4. Wie sehr er sich aber zu ihm hinneigte, sieht

man schon aus den angezogenen Worten seines Briefes an den Oceanus. Und allerdings läßt sich, wenn man annimmt, daß nichts in dem Menschen enthalten ist, als was aus dem Samen Adam's entstand, die Augustinische Erbsünde leichter begreifen, als wenn man mit den Creatianern die aus Nichts von Gott geschaffene Seele eine Zeit lang mit dem Körper bekleidet werden läßt. Wie konnte der Seele die Schuld Adam's zugerechnet werden, wenn sie auf keine Weise von Adam abstammte, sondern von Gott jedes Mal neu geschaffen wurde? Vollends konnte sich Augustinus bei seiner Theorie von der Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung (peccatum ex traduce), nach welcher also die physische Zeugung ein moralisches Uebel erklären sollte, die Fortpflanzung der Seele kaum anders als durch Zeugung denken. Er ließ, wie oben gezeigt ist, das Gift der Sünde durch die sinnliche Lust bei'm Beischlafe mitgetheilt werden. Das Gift der Sünde konnte ja aber vernünftiger Weise nicht dem Körper mitgetheilt werden, sondern nur der Seele. Daher sagt er de anima et ejus origine I. 13.: „Wir fragen, warum die Seele verdammt sey, die Erbsünde zu übernehmen, wenn sie nicht aus jener einzigen gezogen ist, welche in dem ersten Vater des menschlichen Geschlechts gesündigt hat?" In diesem Sinne äußerte er schon de Genesi ad literam X. 23.: Ich würde die Gründe für beide Meinungen (für den Creatianismus und den Traducianismus) gleich halten, wenn nicht die Taufe der Kleinen der Meinung, daß die Seelen durch die Aeltern gezeugt werden, das Uebergewicht gäbe. Vergl. ebendas. 11. Gleichwohl gibt er zu, daß die Fortpflanzung der Seele durch Zeugung aus der Bibel sich nicht erweisen lasse de pecc. mer. III. 10. de anima et ejus orig. I. 18. Epist. 194.; zeigt aber auch, unter andern im 190sten Briefe, daß der Creatianismus eben so wenig aus der Bibel dargethan werden könne, und namentlich im ersten Buche de anima et ejus origine gegen den

Vincentius Victor, daß die Stellen der Bibel, welche dieser gegen die Fortpflanzung der Seele durch Zeugung angeführt hatte, das nicht bewiesen, was sie beweisen sollten.

Uebrigens behauptete Augustinus allenthalben mit der Unsterblichkeit der Seele auch in sehr starken Ausdrücken ihre Unkörperlichkeit. Er schrieb ja selbst vier Bücher de anima et ejus origine, worin er den Materialismus der Seele bestritt, welchen Victor vertheidigte. Worin er die Unkörperlichkeit derselben setzte, darüber erklärt er sich, um allen Wortstreit zu vermeiden, im zweiten Capitel des 166sten Briefes. Wollte man dasjenige, was für sich besteht, oder eine Substanz ist, einen Körper nennen, oder den Begriff des Unkörperlichen auf das Unveränderliche beschränken, so gab er zu, daß die Seele ein Körper zu nennen sey. Alle Eigenschaften aber, welche den Körpern in der Erscheinungswelt zukommen, spricht er der Seele ab. Die Seele hat ihre eigene Natur, welche geschaffen ist aus einer Substanz, die vorzüglicher ist als die Elemente der Weltmasse; sie kann mit Wahrheit nicht durch die Vorstellung körperlicher Bilder, welche wir durch die Sinne empfangen, gedacht, sondern nur durch den Geist verstanden und durch das Leben gefühlt werden. — Ob indessen die Immaterialität der Seele, wie Augustinus sie sich dachte, etwas anders ist als ein feiner Materialismus, ist eine Frage, die sich wohl nicht gerade zu verneinen lassen dürfte. Denn da er — um nur dies anzuführen — nach dem 190sten Briefe Cap. 4. zweifelhaft war: utrum in corporeum semen animae sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem cum fit conceptus in femina; so scheint dies auf eine materia spiritualis, die nachher unter den Scholastikern so viele Vertheidiger hatte, zu führen. Eine Vorstellung von einer Spiritualität, die, auch noch so sehr verfeinert, immer materialistisch blieb! Daß über dies die

Vor-

Vorstellung von einer materia spiritalis, wie Augustinus sie nennt, ihm nicht fremd war, sieht man aus dem 7ten Buche de genesi ad literam cap. 6. seq., wo er ihre Schwierigkeit aus einander setzt.

Durch die Annahme von der Fortpflanzung der Erbsünde durch die sinnliche Lust bei der Zeugung, und einer Existenz des ganzen Menschengeschlechts in Adam suchte also Augustinus die Möglichkeit der Fortpflanzung seines peccati originalis dem philosophirenden Verstande begreiflich zu machen. Auch fand er in der Erfahrung ein Beispiel, wie sich leibliche Krankheiten von den Vätern auf die Kinder fortpflanzen, und man von letztern sagen könne, daß sie sie mit verschuldet hätten. Wenn sich Jemand, sagte er Op. imp. II. 177., durch Unmäßigkeit das Podagra zuzieht, und dasselbe auf seine Söhne fortpflanzt, welches sich oft zuträgt, kann man nicht mit Recht sagen, daß jener Fehler von dem Vater auf sie übergegangen sey? daß sie diesen Fehler selbst in ihrem Vater begangen haben, weil sie zu der Zeit, da er ihn beging, in ihm waren, folglich er und sie ein Einziger waren? Sie thaten es also nicht durch die Handlung als Individuen, sondern durch das Verhältniß des Samens. Was nun bisweilen in leiblichen Krankheiten zu geschehen pflegt, das geschah bei jener alten und großen Sünde, durch welche die ganze menschliche Natur verdorben worden ist. Dies will der Apostel in den Worten sagen: durch einen Menschen u. s. w. — Auch fand es Augustinus nicht unwahrscheinlich, daß die Sünden der Aeltern überhaupt den Nachkommen zugerechnet würden Enchir. c. 46. 47.

Aber noch war ein sehr schwieriger Punct in der Theorie Augustin's von der Erbsünde. Die moralische so wenig als die physische Strafe der Uebertretung Adam's war eine natürlich nothwendige Folge derselben. Nicht die Art der Uebertretung brachte es mit sich, daß eine solche moralische und physische Verschlimmerung des gan-

zen Menschengeschlechts erfolgen mußte, sondern beides war eine positive Strafe, die Gott über Adam und alle seine Nachkommen verhängte, ein Fluch, womit alle Menschen von Seiten Gottes belastet wurden, und wodurch sie alle unter die Gewalt des Teufels kamen.

Diese Ansicht konnte einer gesunden Philosophie unmöglich zusagen. Sie schien eine offenbare Beleidigung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zu enthalten. Um der Uebertretung eines Einzigen willen das ganze Menschengeschlecht, wenn man es auch in Adam existirend dachte, der Herrschaft des Teufels übergeben und damit die ganze Masse des moralischen und physischen Verderbens über dasselbe verhängen, war doch in der That etwas das sittliche Gefühl des Menschen aufs äußerste Empörendes! Augustinus suchte auch hier für den philosophirenden Verstand, freilich auf eine höchst unbefriedigende Weise, einen Ausweg.

Er stellte nämlich die Verführung der Eva durch den Teufel — denn für diesen hielt er mit seinem ganzen christlichen Zeitalter die Schlange — von einer Seite dar, wie sie bereits von mehreren früheren Vätern war aufgefaßt worden. Durch die Verführung der Eva sollte sich der Teufel ein Recht auf die Menschheit erworben haben, wodurch sie seiner Herrschaft unterworfen wurde. Dieses wohl erworbene Recht des Satan's durfte Gott, wenn er nicht ungerecht seyn wollte, nicht kränken, er durfte sie nicht mit Gewalt der Herrschaft desselben, die ein so großes Unglück über sie brachte, entreißen. Nur dadurch daß Christus für die Menschen litt, widerfuhr dem Teufel sein volles Recht, und nur durch seinen Tod konnten die zur Seligkeit bestimmten Menschen, ohne daß eine Ungerechtigkeit gegen den Teufel begangen ward, von seiner Herrschaft befreit werden.

In den Streitschriften gegen die Pelagianer ist daher hin und wieder von der rechtmäßigen Gewalt des Teufels über die Menschen in ihrem natürlichen Zu-

stande die Rede, z. B. in der bereits oben im fünften Capitel angezogenen Stelle de nuptiis et concupiscentia I. 23. Der Urheber der Sünde des ersten Menschen war ja der Teufel. Op. imp. IV. 128. Nirgends findet sich aber die Ansicht des Augustinus über dieses jus quaesitum des Teufels auf die Menschheit, freilich mit Beimischung mancher Ideen, welche sich bei ihm während der Pelagianischen Streitigkeiten anders gestalteten, deutlicher ausgesprochen, als in einer frühern Schrift desselben de libero arbitrio III. 10.

Es heißt daselbst unter andern: „Es gibt einen doppelten Ursprung der Sünden, den einen durch freiwilligen Entschluß (spontanea cogitatione), den andern durch Ueberredung eines Andern. Eine größere Sünde ist es aber, nicht allein ohne Ueberredung eines andern durch eigenen Entschluß zu sündigen, sondern auch aus Neid und Trug einen Andern zum Sündigen zu überreden, als zum Sündigen durch die Ueberredung eines Andern geführt zu werden. Bei beiden Sünden ist die Gerechtigkeit des strafenden Gottes beobachtet worden. Denn durch Prüfung der Billigkeit ist es für recht erkannt worden (appensum est), daß der Mensch der Gewalt des Teufels selbst nicht entzogen wurde, den er sich durch schlechten Rath unterworfen hatte. Es war nämlich ungerecht, daß er über den, welchen er gefangen hatte, nicht herrschen sollte. Und es ist durchaus unmöglich, daß die vollkommene Gerechtigkeit des höchsten und wahren Gottes auch mit der Anordnung des Unglücks der Sündigenden sich nicht beschäftige (deserat etiam ordinandas ruinas peccantium). Und gleichwohl weil der Mensch weniger gesündigt hatte als der Teufel, gereichte ihm selbst dies, daß er dem Fürsten dieser Welt und dem Vorgesetzten des Todes, sogar bis zur Sterblichkeit des Fleisches zugesprochen ist (addictus est), zur Wiedererlangung der Glückseligkeit. Denn wer bedarf so sehr der Barmherzigkeit, als der Unglückliche? — Und das

Wort Gottes, der einzige Sohn Gottes, unterwarf (subjugavit) mit der Menschheit bekleidet den Teufel auch dem Menschen. Er erpreßte von ihm nichts durch gewaltsame Herrschaft, sondern überwand ihn durch das Gesetz der Gerechtigkeit, damit, weil dadurch daß das Weib betrogen, und durch das Weib der Mann gestürzt war, er sich die ganze Nachkommenschaft des ersten Menschen als sündigend nach den Gesetzen des Todes, zwar aus sträflicher Begierde zu schaden, gleichwohl mit dem vollkommensten Rechte zueignete, so lange seine Gewalt dauerte, bis er einen Gerechten tödtete, an welchem er nichts des Todes Würdiges zeigen konnte, nicht allein weil er ohne ein Verbrechen getödtet ist, sondern auch weil er ohne sinnliche Lust (libidine) geboren war. Dieser sinnlichen Lust hatte er unterworfen diejenigen, welche er gefangen hatte, so daß er alles was daraus geboren ward, als Früchte seines Baumes, zwar aus einer verwerflichen Begierde nach Besitz, gleichwohl nicht mit unbilligem Besitzungsrechte (non iniquo possidendi jure) gefesselt hielt (retineret). Mit der größten Gerechtigkeit wird er daher gezwungen fahren zu lassen diejenigen, welche an den glauben, welchen er mit der größten Ungerechtigkeit getödtet hat. — So ist es geschehen, daß der Mensch dem Teufel nicht mit Gewalt entrissen wurde, welchen er selbst nicht mit Gewalt, sondern mit Ueberredung gefangen hatte, und derjenige, welcher mit Recht mehr erniedrigt worden ist, damit er demjenigen diente, dem er zum Bösen beigepflichtet hatte, mit Recht durch denjenigen befreit wurde, dem er zum Guten beipflichtete; weil dieser weniger durch Einwilligung, als jener durch Ueberredung gesündigt hatte."

In einer spätern während des Pelagianischen Streits vollendeten Schrift (de Trinitate XIII. 13. seqq.) führt Augustinus es recht weitläufig aus, daß der Teufel mit Recht hätte besiegt werden müssen, und nicht mit Gewalt, weil er diejenigen mit Recht (merito) gefesselt

hielte, welche er als Schuldige der Sünde durch die Bedingung des Todes umwunden hätte. Auch führt er daselbst zum Beweise, daß die Prädestinirten durch Christum aus der Gewalt des Teufels befreiet worden, mehrere Schriftstellen an z. B. Coloss. 1, 13. Qui eruit nos de potestate tenebrarum u. s. w. Vergl. de nupt. et conc. l. 20. de Trin. IV. 13., wo es heißt: „Der Teufel besaß den Menschen, welchen er mit seiner Einwilligung verführt hatte, mit vollkommenem Rechte (integro jure)."

Hatte nun Augustinus seine Hauptlehre von der Erbsünde bewiesen, so bedurfte er für seine übrigen Lehren eigentlich gar keiner Beweise, denn sie waren nothwendige Folgen aus einem festgestellten Prinzipe. Die Nothwendigkeit der Kindertaufe ad remissionem peccatorum erhellete offenbar aus der Allgemeinheit der Erbsünde, da den Kindern ja sonst, bei der Imputation der Sünde Adam's, die Seligkeit nicht mitgetheilt werden konnte. Ohne diese Taufe mußten sie, wie alle Nicht-Christen, ewig verdammt werden. War der Mensch von Natur ganz verderbt und der Strafe unterworfen, so mußte er erst von der Schuld und Strafe der Sünden befreit werden — und dies sollte die Taufe bewirken. Daher bediente sich auch Augustinus, um zu beweisen, daß die vor der Taufe gestorbenen Kinder ewig verdammt würden, derselben Schriftstellen, die er zum Beweise für die Erbsünde anzuführen pflegte. Epist. 157. c. 3. — Ist der Mensch von Natur durch die Sünde Adam's so verdorben, daß er nichts anders als sündigen kann und hat er also keinen freien Willen mehr, dann muß er durch unwiderstehliche Gnadenwirkungen des Geistes Gottes, sobald er selig werden soll, gebessert werden. Die Ertheilung dieser Gnadenwirkungen muß wiederum in einer unbedingten Prädestination von Seiten Gottes ihren Grund haben, da bei einem so verderbten Menschengeschlechte von Würdigkeit gar nicht die

Rede seyn kann, mithin kein moralischer Grund abzusehen ist, warum dieser selig und jener verdammt werden soll. Die Erlösung Christi kann deshalb aber nicht allgemein seyn, sondern darf sich nur auf die Auserwählten erstrecken.

Indessen suchte Augustinus auch seine übrigen Lehren durch besondere Beweise zu verstärken, wodurch dann wiederum die Hauptlehre von der Erbsünde neue Unterstützung erhielt.

Um zu beweisen, daß die ungetauften Kinder mit der ewigen Verdammung bestraft werden, berief sich Augustinus auf Marci 16, 16. qui non crediderit, condemnabitur. Der Mangel an Glaube werde hier als der Grund der Verdammung angegeben. Die ungetauften Kinder könnten nicht glauben, die getauften glaubten aber per corda et ora gestantium. C. Jul. VI. 3. Glauben sey daher bei Kindern so viel als getauft werden, nicht glauben so viel als nicht getauft werden. De pecc. mer. I. 27. — Aus Röm. 6, 3. quicunque baptizati sumus in Christo, in morte ejus baptizati sumus suchte er darzuthun, daß der Zweck der Kindertaufe die Vergebung der Erbsünde sey. Die Allgemeinheit des Ausdrucks quicunque lasse keine Ausnahme der Kinder zu. In morte Christi baptizari erklärte er durch peccato mori, das peccatum der Kinder war ihm aber, da sie keine eigene Sünde begangen haben konnten, die Erbsünde. C. Jul. VI. 3. Zur Bestätigung seiner Theorie von der Kindertaufe berief er sich ferner auf die Allgemeinheit des Ausspruchs Jesu Joh. 3, 5. nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest intrare in regnum Dei. Auch aus den Stellen, wo es heißt, daß Christus für die Sünder gestorben sey, daß Einer für Alle gestorben sey, besonders aus 2 Cor. 5, 14. quoniam unus pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est suchte er neben der Allgemeinheit der Erbsünde die Vergebung

derselben als den Zweck der Kindertaufe darzuthun. VI. 4.

Gegen die Pelagianische Ansicht von einer Verschiedenheit der salus oder vita aeterna von dem regno caelorum, wovon jene den ungetauften Kindern zu Theil werde, machte Augustinus mehrere biblische Aussprüche geltend. Hierher gehörten die Stellen Joh. 3, 16. Deus sic dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam (de pecc. mer I. 33.), Tit. 3, 5. salvos nos fecit per lavacrum regenerationis (I. 18.); Joh. 3, 36. qui non credit Filio non habebit vitam, sed ira Dei manet super eum (III. 2.); 1. Joh. 5, 12. qui habet Filium habet vitam, qui non habet Filium, non habet vitam (I. 27.). Hierbei bemerkt er: „Die Kleinen werden nicht allein das regnum caelorum, sondern auch die vita nicht haben, wenn sie den Sohn nicht haben werden, welchen sie ohne die Taufe desselben nicht haben können.“ Hier konnte Augustinus bei der Verbindung, in welcher das Abendmahl zu seiner Zeit mit der Kindertaufe stand, die biblischen Stellen, in welchen die vita dem Abendmahl als eine Wirkung beigelegt wird, zu gleicher Zeit gegen die Pelagianische Lehre von dem Zwecke der Kindertaufe gebrauchen. So führte er de pecc. mer. III. 4. Joh. 6, 53. an: nisi manducaverint homines carnem ejus, non habebunt vitam. Die ersten Worte erklärte er nisi participes facti fuerint corporis Christi. „Spricht nicht die Wahrheit ohne Zweideutigkeit,“ fährt er fort, „daß nicht allein die getauften Kleinen in das Reich Gottes nicht eingehen, sondern auch nicht das ewige Leben haben können außer dem Körper Christi? Damit sie diesem einverleibt werden, werden sie mit dem Sacramente der Taufe benetzt.“

Die auf diese Weise seiner Meinung nach biblisch begründete Lehre von der Verdammung der nicht getauf-

ten Christenkinder bot dem Augustinus nun ein neues herrliches Argument dar zur Unterstützung seiner Lehre von der Erbsünde. „Aus welcher Ursache, mit welcher Gerechtigkeit werden die Kleinen, wenn sie nicht glauben, verdammt, wenn sie keine Erbsünde an sich tragen?" C. Jul. VI. 3. Und warum werden einigen Kindern die Geschenke der Gnade verweigert, welche zur Seligkeit nothwendig sind, wenn sie keine Erbsünde haben? Op. imp. I. 53. Auch in den kirchlichen Gebräuchen bei der Taufe, dem Exorcismus und der Exsufflatio, fand Augustinus einen Beweis für die Erbsünde, und die Herrschaft des Teufels über die Ungetauften. Eine Hauptstelle in dieser Hinsicht ist de nuptiis et conc. II. 29. Julianus hatte ihn nämlich beschuldigt, seine Lehre von der Erbsünde sey Manichäismus. Augustinus antwortet, weit älter als der Manichäismus sey der Taufritus, der Exorcismus und das Ausblasen des unreinen Geistes, so daß selbst die Mysterien der Taufe bewiesen, daß nur diejenigen Kleinen in's Reich Christi gebracht würden, welche der Herrschaft der Finsterniß entrissen wären. Wozu der Exorcismus bei dem zu taufenden Kleinen, heißt es de pecc. mer. I. 34., wenn er nicht in der Familie des Teufels gefesselt wird? Gott selbst würde eine große Beleidigung widerfahren, wenn seine unschuldigen und der Macht des Teufels nicht unterworfenen Ebenbilder exorcisirt und exsufflirt würden. Op. imp. IV. 120. Julianus beschuldige daher die katholische Kirche eines Majestätsverbrechens gegen Gott. III. 299. Vergl. de pecc. orig. 40. Epist. 194. c. 10. Op imp. 142. 144. — Auf gleiche Weise war die abrenuntiatio dem Augustinus ein Beweis der Erbsünde. „Wenn der zu taufende Kleine der Sünde entsagen soll, so sagt: welcher?" Op. imp. II. 224. De pecc. orig. 40. — Auch das mit der Kindertaufe verbundene Abendmahl gab ihm einen solchen Beweis. „Warum wird das Blut, welches

zur Vergebung der Sünden vergossen ist, dem Kleinen zu trinken gereicht, damit er das Leben haben könne, wenn er durch keine angestammte Sünde dem Tode unterworfen ist?" Op. imp. II. 30.

Um seine Theorie von der Gnade noch durch besondere biblische Beweisstellen zu verstärken, bediente sich Augustinus solcher Stellen des alten und neuen Testaments, in welchen alle gute Gesinnungen und Handlungen des Menschen, so wie der Glaube, unmittelbar auf Gott als den Urheber zurück geführt werden. So citirt er, außer den schon gelegentlich angeführten Stellen, (Epist. 215.) Sprüchw. Sal. 4, 27. zu Folge des Zusatzes der LXX.: Ipse rectos faciet cursus tuos, itinera tua in pace producet; (de praed. sanct. 11.) Ezech. 36, 27. Ego faciam ut faciatis, Röm. 8, 14. quotquot spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei, 1 Cor. 12, 11. omnia autem haec operatur unus atque idem spiritus, dividens propria unicuique prout vult (wobei Augustinus bemerkt, daß der Apostel unter allem diesem auch den Glauben nennt); (lib. cit. c. 8.) Ezech. 11, 19. auferam cor lapideum et dabo cor carneum; (Op. imp. II. 157. C. duas epp. Pelagg. I. 18.) Phil. 2, 13. Deus est qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate; (de dono persev. 20.) Baruch 2, 31. Dabo eis cor cognoscendi me, et aures audientes; (de haeresibus 88.) Joh. 6. 65. nemo venit ad me, nisi fuerit ei datum a patre meo, 15, 5. sine me nihil potestis facere; (eben das. und epist. 188) Röm. 5, 5. caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis; (epist. 176.) Luc. 22, 32. rogavi pro te, ne deficiat fides tua; (epist. 188.) Matth. 19, 11. non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est, Röm. 12, 3. Deus mensuram fidei unicuique partitur; (de dono persev. 13.) 2 Cor. 3, 5. non sumus idonei cogitare aliquid tamquam ex nobismet ipsis,

sed sufficientia nostra ex Deo est; (epist. 217.) Pſ. 37, 23. a Domino gressus hominis diriguntur, et viam ejus volet; (epist. 194.) 1 Cor. 7, 25. misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem, Matth. 10, 20. non vos estis qui loquimini, sed spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis, Gal. 4, 6. quoniam filii Dei estis, misit Deus spiritum Filii sui in corda vestra clamantem, Abba, Pater; (c. duas epp. Pelagg. IV. 6.) Jer. 32, 40. 41. timorem meum dabo in cor eorum, ut a me non recedant, et visitabo eos, ut bonos eos faciam; (de gest. Pel. 14.) 1 Cor. 15, 10. gratia Dei sum id quod sum; (de grat. et lib. arb. 8.) Eph. 2, 10. Ipsius sumus figmentum, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus, Pſ. 51, 12. cor mundum crea in me Deus; (c. duas epp. Pelagg. I. 3.) Phil. 1, 29. vobis donatum est pro Christo, non tantum ut credatis in eum, sed ut etiam patiamini pro eo, Eph. 6, 23. pax fratribus et caritas cum fide a Deo Patre et Domino Jesu Christo, Joh. 6, 44. nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum; (op. imp. III. 107.) Matth. 26, 41. orate ne intretis in tentationem; (epist. 179.) 2 Cor. 13, 7. oramus ad Deum, ne quid faciatis mali; (de praed. sanct. 2.) Röm. 11, 35. quis prior dedit ei, et retribuetur illi? quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia; (c. Jul. V. 4.) 2 Tim. 2, 25. 26. ne forte det illis Deus poenitentiam ad cognoscendam veritatem et resipiscant a diaboli laqueis. Für ſeine gratia praeveniens führte Auguſtinus noch beſonders 1 Joh. 4, 19. an. „Die Gnade kommt dem Menſchen zuvor, damit er Gott liebe, und durch dieſe Liebe das Gute wirke. Dies zeigt auch der Apoſtel Johannes anf's deutlichſte, wenn er ſagt: Nos diligamus, quoniam prior dilexit nos.“ Ferner Prov. 8, 35. nach der LXX. praeparatur voluntas a Domino. Op.

mp. I. 131. 134. 141. — Dagegen daß die Pelagianer die Einwirkung der göttlichen Gnade nur zunächst auf den Verstand des Menschen bezogen, citirt Augustinus (haeresis 88.) 1 Cor. 8, 1. scientia inflat, caritas aedificat, und bemerkt, daß der Pelagianer das Wissen, welches ohne Liebe aufbläht, für ein Geschenk Gottes hielten, die Liebe selbst aber nicht dafür halten wollten.

Auch das Beispiel der Kinder, welche die Taufe empfangen, führt Augustinus zum Beweise an, daß die Gnade nicht nach Verdienst der Werke, auch nicht nach Verdienst des Willens ertheilt werde. Epist. 217. c. 5. Die freie Ertheilung der Gnade zeige sich vorzüglich und unwiderleglich an den Kindern, von denen manche, wenn sie sogar weinend widerstrebten, doch die Gnade der Taufe, selbst wenn sie von Ungläubigen gezeugt seyen, empfingen; da hingegen andere, so gar Kinder der Gläubigen, sie nicht erhielten. De grat. et lib arb. 22. Daß die Besserung des Menschen nicht von dem Willen desselben, sondern von der übernatürlichen Einwirkung Gottes abhange, dafür beruft sich Augustinus in eben jenem Briefe auch auf das Gebet der Kirche für die Bekehrung der Ungläubigen, und die Danksagung derselben für die Bekehrten. Das Beharren bis an's Ende war ihm eine Gnade Gottes, weil das Ende dieses Lebens nicht von uns sondern von Gott abhange, Gott also früher Jemanden wegnehmen könne, damit nicht die Bosheit seinen Verstand verändere u. s. w. (Eben daselbst.) Die Gläubigen sagte er ferner, beten täglich das Vater Unser, und namentlich sanctificetur nomen tuum, was doch schon durch das Bad der Wiedergeburt geschehen ist. Sie bekennen dadurch, so wie durch die Danksagung, daß die perseverantia eine Gabe des Herrn sey. De corr. et gr. 6. De dono persev. 2.

Den ewigen unbedingten Rathschluß glaubte Augustinus Sonnenklar im neunten Capitel des Briefes an die Römer zu finden. Cujus vult miseretur, et quem

vult obdurat. Volens ostendere iram, et demonstrare potentiam suam, adtulit in multa patientia vasa irae quae perfecta sunt in perditionem, et ut notas faciat divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam. Stellen dieſer Art, welche er nach ſeiner Gewohnheit, im ſtrengſten Wortſinn und ohne Rückſicht auf Veranlaſſung und Zweck des Apoſtels nahm (z. B. de de praed. sanct. 8.), mußten ihm nun freilich den unbedingten Rathſchluß außer allen Zweifel ſetzen, und Auguſtinus brauchte kaum noch andere Beweisſtellen alten und neuen Teſtaments, wo es zum Beiſpiel heißt, Ego Dominus seduxi prophetam illum, Ego induravi Pharaonem, Miserebor cujus misertus ero, et misericordiam praestabo cui misericors fuero, damit zu verbinden. Den Ausdruck „die Sünder verhärten" erklärt Auguſtinus übrigens ſchon de diversis quaestionibus ad Simplicianum lib. I. n. 15. ganz ſeiner Theorie gemäß dahin, daß Gott ſich ihrer nicht erbarmen wolle. Gott füge dem Menſchen nichts zu, wodurch er ſchlimmer werde, er verleihe ihm nur nicht dasjenige, wodurch er beſſer werde. So würden die Tyrier und Sidonier geglaubt haben, wenn ſie die herrlichen Zeichen Chriſti geſehen hätten. Ihnen nutzte es aber nichts, daß ſie glauben konnten, weil ſie von dem nicht prädeſtinirt waren, deſſen Gerichte unergründlich und deſſen Wege unerforſchlich ſind. De dono persev. 14. — Ein vorzügliches Gewicht legte er aber auch noch auf Epheſ. 1, 4. f. (de praed. SS. 18.), wo es heißt: elegit nos in Christo ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate, praedestinans nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum placitum voluntatis suae. Als Beweiſe für die Prädeſtination führte er noch die Kleinen an, welche ſelig werden, ſo wie Jeſum nach ſeiner menſchlichen Natur. De praed. SS. c. 12. — 15. Jene haben durch keine vorhergehenden Verdienſte

verdient, vor denen, welche verdammt werden, einen Vorzug zu haben; und wodurch hat der Menſch Jeſus es verdient, daß er von dem mit dem Vater gleich ewigen Worte zur Einheit der Perſon aufgenommen der eingeborne Sohn Gottes ward?

Um aber die Inſtanz zu entkräften, welche aus den Pauliniſchen Worten 1 Tim. 2, 4. Deus omnes homines vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire gegen die Auguſtiniſche Beſchränkung der Erlöſung auf die Auserwählten hergenommen werden konnte, bediente ſich Auguſtinus einer beſondern Erklärung derſelben. Die Worte ſollten nämlich ſo viel heißen: Alle, welche ſelig werden, werden nur durch den Willen Gottes ſelig. Epist. 217. c. 6 Enchirid. c. 103. „Denn Gott macht uns wollen (nos facit velle)." De corr. et gr. 15. Auf ähnliche Weiſe interpretirte er die Worte Jeſu: Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Niemand komme auf eine andere Art zu Chriſto, als wenn er es vom Vater gelernt habe. In gleichem Sinne ſage man von einem Sprachmeiſter, welcher der einzige in der Stadt ſey, er unterrichte Alle; nicht weil Alle lernen, ſondern weil Niemand anders lerne, als durch ihn. De praed. SS. 8. De pecc. mer. I. 28. — Noch eine andere Erklärung jener Pauliniſchen Stelle ſchlägt er de corr. et gr. 14. und Enchir. 103. vor. Unter omnes homines könnten die Prädeſtinirten darum verſtanden werden, weil jede Art von Menſchen, Reiche, Arme; Vornehme, Geringe; Gelehrte, Ungelehrte in ihnen enthalten ſind. Auf gleiche Weiſe habe Jeſus zu den Phariſäern geſagt: Decimatis omne olus. Omne olus ſey hier ſo viel als omne oleris genus. Op. imp. IV. 124.

Zur Rechtfertigung ſeiner, wie er es ſelbſt wohl fühlte, gezwungenen Erklärung der Apoſtoliſchen Worte, bemerkt Auguſtinus gegen den Julianus (c. Jul. IV. 8.): „Wenn Gott will, daß alle Menſchen ſelig wer-

den, und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, aber deshalb nicht kommen, weil sie selbst nicht wollen, warum kommen so viel tausend Kleine, welche ohne die Taufe zu erhalten sterben, nicht in das Reich Gottes, wo die Erkenntniß der Wahrheit gewiß ist?"

So wie indessen die Philosophie des Augustinus zur Ausbildung seines theologischen Systems überhaupt viel beitrug, und er in ihr Gründe zur Bestätigung seiner supranaturalistischen Lehren suchte, so ist dies auch besonders bei seiner Prädestinations-Theorie und der damit in Verbindung stehenden particularistischen Ansicht der Erlösung der Fall. Die Lehre von dem allmächtigen Willen Gottes faßte er nämlich mehr von der physischen als von der moralischen Seite. Was Gott will, daß geschehe — so philosophirte Augustinus — muß geschehen, weil sein Wille ein allmächtiger Wille ist. Hätte Gott gewollt, daß alle Menschen selig werden sollten, so müßten auch alle Menschen selig werden. Daher stellte er auch in seinem ums Jahr 421., also mitten unter den Pelagianischen Streitigkeiten verfaßten Enchiridion (l. c.) die Erklärung der Stelle 1 Tim. 2, 4. frei, wenn wir nur nicht gezwungen würden anzunehmen, daß der allmächtige Gott gewollt habe, daß etwas geschehe, was nicht geschehen sey (dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem Deum fieri voluisse, factumque non esse). Man sieht also, wie sehr die philosophische Speculation über das Verhältniß des Willens Gottes zu dem Verhalten der Menschen den Augustinus in seiner Prädestinations-Theorie bestärkte.

Daß aber der Tod Christi nur als ein Versöhnungstod anzusehen sey, und also nur den Sündern zu Gute kommen könne, suchte er aus der schon in einer andern Beziehung angeführten Stelle 2. Cor. 5, 14. zu beweisen. „Der Apostel sagt, unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, und zeigt dadurch, daß er nur für Todte habe sterben können. Denn hieraus

beweiſt er, daß Alle todt ſind, weil für Alle Einer geſtorben iſt. „Weil hier nun nicht leiblich Todte verſtanden werden können, ſo folgt, daß kein Chriſt zweifeln oder läugnen dürfe, daß Alle in der Sünde todt ſind, für welche Chriſtus geſtorben iſt.“ G. Jul. VI. 4.

Auguſtinus ſchloß aber auch zuweilen, wie wir ſchon vorhin bei der Lehre von der Kindertaufe geſehen haben, rückwärts aus der Wahrheit der Folgeſätze auf die Wahrheit der Vorausſetzung, welche jene begründete. „Wo bleibt die Freiheit bei denen, welche, um von der Knechtſchaft, womit ſie der Herrſchaft der Sünde unterworfen ſind, befreiet zu werden, der göttlichen Gnade bedürfen?“ Aus der Erlöſung folgerte er die Verdorbenheit und Unfähigkeit des natürlichen Menſchen zum Guten. De pecc. mer. I. 18. 26.

Ein und zwanzigſtes Capitel.

Darſtellung der Beweiſe der Pelagianer für ihre Theorie.

Auguſtinus fand die vorzüglichſten bibliſchen Beweiſe für ſeine Theorie von der Erbſünde in dem Briefe an die Römer. Pelagius wußte dieſe Stellen ſo zu erklären, daß die ſeinige dadurch beſtätigt wurde.

In der berühmten Stelle Röm. 5, 12 nahm er θανατος mors nicht mit Auguſtinus für den leiblichen Tod, ſondern für den geiſtlichen, oder die moraliſche Zerrüttung, die durch das Beiſpiel und die Nachahmung der Sünde Adam's in die Welt gekommen ſey. Die Sünde und mit der Sünde der moraliſche Tod kam durch Adam in die Welt, denn Adam gab das erſte Beiſpiel oder die Form, wie Pelagius ſich auch ausdruckte, der Sünde, die vor ihm nicht da war. So

ging das sittliche Verderben, mit Ausnahme einiger weniger Gerechten, auf alle über, weil alle nach dem Beispiele Adam's sündigten. Das in quo omnes peccaverunt erklärte er nämlich: in eo quod omnes peccaverunt, exemplo Adae peccant. Man sehe seine commentarii in epistolam ad Romanos c. V. Der Sinn der ganzen Stelle war also nach dem Pelagius folgender: Wie durch einen Menschen die Sünde ist gekommen in die Welt, und mit der Sünde die moralische Zerrüttung, so ist auch das sittliche Verderben zu Allen übergegangen, weil Alle nach dem Beispiele Adam's gesündigt haben. Nach der Pelagianischen Erklärung lag daher durchaus kein Beweis für die Augustinische Erbsünde in dieser Stelle, sondern nur so viel: Durch den Adam kam die Sünde und das moralische Verderben in die Welt, weil er zuerst sündigte; durch Nachahmung (per imitationem), aber nicht durch Fortpflanzung (per propagationem) sind die Sünde und ihre Folge auf das Menschengeschlecht übergegangen. De pecc. mer I. 9. f. De nat. et. gr. 9. Sermo 294. n. 15.

In gleichem Geiste commentirte Pelagius über die Vergleichung, welche Paulus in den folgenden Versen zwischen den Folgen der Sünde Adam's und dem Verdienste Christi anstellt. Man sehe die angezogenen commentarii. Sed regnavit mors — etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae erklärte er, ohne von der oben erwähnten ihm so günstigen Variante Gebrauch zu machen, so: das moralische Verderben herrschte auch über diejenigen, welche nicht wie Adam ein Gebot Gottes, sondern das natürliche Gesetz übertreten haben. Zu den Worten qui est forma futuri, über welche er, so wie auch Augustinus, mehrere Erklärungsversuche macht, bemerkt er: Wie der erste Adam, welcher das Gebot Gottes übertrat, ein Beispiel ist für diejenigen, welche das Gesetz Gottes übertreten

treten wollen, so ist auch Christus, welcher den Willen des Vaters erfüllte, ein Beispiel für diejenigen, welche ihn nachahmen wollen. — Auch aus den folgenden Worten des Apostels wußte Pelagius das peccatum originale weg zu exegesiren. Adam sollte nur die Form der Sünde gegeben haben, wodurch diejenigen, die seinem Beispiele folgten, stürben, das heiße aber nicht, den zeitlichen Tod duldeten, denn dieser träfe so wohl Gerechte als Sünder, sondern moralisch unglücklich würden; Christus aber durch seine Gnade viele rechtfertigen, in so fern er Sünden umsonst vergebe, und ein Beispiel der Gerechtigkeit gegeben habe. Durch die Taufe würden die Christen des Reiches Christi, ohne es verdient zu haben, theilhaftig. Dies war ihm die abundantia justitiae, deren Theilnehmer durch Jesum Christum herrschen sollten. In den Worten per unum delictum in omnes homines in condemnationem erklärte er das in omnes, vermöge des Gegensatzes per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae, für multi, weil, wenn omnes in dem strengen Sinne genommen würde, beide Sätze sich einander aufhöben. u. s. w. Auch argumentirte Pelagius aus den Paulinischen Worten, si unius delicto multi mortui sunt; multo magis gratia Dei, et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit, daß, wenn die Sünde Adam's auch den Nichtsündern geschadet habe, die Gerechtigkeit Christi auch den Nichtglaubenden nützen müsse, weil nach dem Ausspruche des Apostels durch Einen mehrere gerettet werden, als vorher durch Einen unglücklich geworden sind. De pecc. mer. III. 2. Aug. sermo 294. c. 17. Mercator im commonitorio p. 70. 71. Diese Argumentation wollte indessen Augustinus nicht gelten lassen. „Man kann nicht gerade zu sagen," erwiederte Augustinus, „daß die Sünde Adam's den Nichtsündigenden geschadet habe, da die Schrift sagt, in quo omnes peccaverunt. An der Sünde

Adam's nahmen Theil alle diejenigen, welche in Adam dem Keime nach enthalten waren. Nur in so fern als diese noch kein eigenthümliches Leben hatten, sondern das Leben des einzigen Adam's die künftigen Nachkommen begriff, kann man hier von einer fremden Sünde reden. De pecc. mer. III. 7.

Daß Pelagius die Worte in der Genesis, quo die ederitis, morte moriemini nur vom geistlichen Tode oder vom Tode der Seele erklärte, ließe sich erwarten, wenn wir auch nicht das Zeugniß des Augustinus dafür hätten. De pecc. mer. I. 2. 4. Die Worte des Paulus Röm. 8, 10. si Christus in vobis est, corpus mortuum est propter peccatum erklärte er: Wenn ihr Christum nachahmet, so widersteht die Sinnlichkeit, welche gleichsam erstorben ist, nicht. Die Stelle 1 Cor 15, 21. Per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum erklärt Pelagius so: Wie durch Adam der Tod ist in die Welt gekommen, weil er zuerst gestorben ist, so durch Christum die Auferstehung, weil er zuerst auferstanden ist. So wie jener die Form der Sterbenden ist, so dieser der Auferstehung. Oder man erkläre sie, setzte er hinzu, auch so, daß man die Worte per hominem resurrectio mortuorum auf die Hoffnung der Auferstehung beziehe, und daher so verstehe: Wie wir in Adam sterblich sind, so werden wir in Christo unsterblich seyn.

Ferner suchte Pelagius aus Röm. 7, 8. Sine lege peccatum mortuum erat das Ungereimte einer Erbsünde, die uns zugerechnet werde, zu erweisen. „Wenn die Sünde ohne das Gesetz todt ist, so rasen (insaniunt) diejenigen, welche behaupten, daß von Adam her durch Fortpflanzung (per traducem) die Sünde zu uns komme. Deshalb sagt Paulus, die Sünde ist todt, weil sie bei Kindern, welche ohne das Gesetz sind, nicht lebt, das heißt, ungestraft begangen wird. Denn wenn das Kind den Aeltern flucht, so scheint es zwar Sünde zu seyn, aber keine lebende, sondern eine todte. Obgleich der

Knabe sündigt, so ist doch die Sünde in ihm todt, weil er nicht dem Gesetze unterworfen ist." Comment. in epist. ad Romanos. In den Versen 14 — 25. sollte Paulus nicht von sich, sondern in der Person eines unter dem Gesetze sich Befindenden reden, den die Gewohnheit der sinnlichen Begierde beherrsche. Denn hiervon solle ja frei machen die Gnade Gottes durch Jesum Christum, und diese sey ja dem Paulus schon zu Theil geworden, als er dies geschrieben. Unter gratia verstand er übrigens hier keine übernatürlichen Gnadenwirkungen, sondern die Belehrungen Jesu. „Denn was Moses und" vor Moses „das natürliche Gesetz nicht lehrte, das lehrte unser Herr Jesus Christus: die Welt zu verachten, und die Laster zu überwinden." Man vergleiche die von dem Augustinus de grat. Chr. 39. aus dem dritten Buche des Pelagius de libero arbitrio angeführte Stelle. „In der Person eines einzigen Menschen" heißt es hier „bezeichnet der Apostel das noch unter dem alten Gesetze sündigende Volk. Er sagt, daß dieses von dem Uebel der Gewohnheit durch Christum zu befreien sey, welcher denen, die ihm glauben, zuerst durch die Taufe alle Sünden vergibt, dann durch die Nachahmung seiner zur vollkommenen Heiligkeit antreibt, und die Gewohnheit der Laster durch das Beispiel der Tugenden überwindet."

In Eph. 2, 3. bezog Pelagius das eramus natura filii irae auf die paternae traditionis consuetudo, so daß alle zur Verdammniß geboren zu seyn schienen. Comment. in epist. ad Ephesios.

Auf diese Weise wußte Pelagius durch seine Exegese die von Adam her durch Zeugung fortgepflanzte Sünde zu entfernen, und gegen sie zu argumentiren. Gerade die Hauptbeweise Augustin's für sein peccatum originale wurden hierdurch geschwächt oder ganz unbrauchbar gemacht. Vorzüglich bewies aber Julianus einen großen Scharfsinn, die Augustinische Theorie über die Erbsünde so wohl mit exegetischen als mit philosophischen Waffen zu bekämpfen, wie man dies aus den im opere imper-

secto enthaltenen Auszügen aus Julian's Werke gegen Augustinus ersehen kann.

Das ganze zweite Buch jenes Werks beschäftigt sich mit der Erklärung der Hauptstelle Röm. 5, 12. ff., worin Julianus alle Folgerungen Augustin's wenigstens entkräftet, und zu zeigen sucht, daß hier von dem Beispiel der Sünde, welche nicht auf alle Nachkommen, sondern nur auf die Sünder durch Nachahmung übergehe, die Rede sey. Unter θάνατος mors verstand auch Julianus nicht den leiblichen Tod, sondern den Tod, welcher den Sündern gedrohet werde, den ewigen Tod. In quo ἐφ' ᾧ erklärte er durch propter quod oder quia, wie dieser Ausdruck auch sonst in der Bibel vorkomme. Omnes stehe hier, wie unzählige Mahl in der Bibel, für multi. Op. imp. II. 173 — 175. c. Jul. VI. 24.

Wenn die Stelle: Wie durch einen Menschen, u. s. w. bemerkt unter andern Julianus (Op. imp. II. 56. ff.), auf die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung gehen sollte, so müßte es ja heißen: Wie durch zwei Menschen. Denn ein Mensch könne wohl ein Beispiel zur Nachahmung aufstellen, sey aber zur Vollbringung des Fortpflanzungsgeschäftes nicht hinreichend. — Hierauf erwiederte Augustinus: Eva habe allerdings zuerst gesündigt, und um ihretwillen stürben wir alle; aber eben weil der Apostel nicht Nachahmung sondern Zeugung wolle verstanden wissen, habe er gesagt, die Sünde sey durch einen Menschen in die Welt gekommen. Der Mann habe nämlich den Anfang der Zeugung gemacht. Auch könne der Apostel um deswillen gesagt haben: durch einen Menschen, weil geschrieben stehe: zwei werden seyn in einem Fleisch, und dies wäre ja vorzüglich beim Beischlafe, wodurch die Nachkommenschaft fortgepflanzt werde, der Fall u. s. w. De nupt. et conc. II. 27. bemerkt Augustinus noch, daß, wenn der Apostel Nachahmung hätte verstanden wissen wollen, er nicht gesagt haben würde per unum hominem, sondern per diabolum.

Denn vom Teufel stehe geschrieben Sap. 2, 25. imitantur eum, qui sunt ex patre ipsius. Er habe aber deshalb per unum hominem gesagt, um dadurch zu lehren, daß durch Zeugung die Erbsünde auf alle übergegangen sey. Niemals werde vom Teufel gesagt: in illo peccaverunt. Sermo 294. c. 15.

Julianus fährt fort: es heiße ja nicht die Sünde sey zu allen übergegangen, sondern der Tod, nämlich der geistliche Tod, welcher von der göttlichen Gerechtigkeit zur Strafe für die Sünde bestimmt sey, und diese Strafe treffe ja nicht den Stoff des Körpers, sondern lasterhafte Seelen (non corporum semina, sed morum vitia). Der Tod sey aber zu allen Menschen hindurch gedrungen, weil eine Form des Urtheils alle Uebertreter des folgenden Zeitalters treffe; doch dürften weder heilige Menschen, noch Unschuldige diesen Tod erdulden, sondern nur diejenigen, welche die Uebertretung nachgeahmt hätten. Diese Uebertretung sey zwar nicht natürlich, aber doch ein Muster (Forma) der Sünde geworden, und verklage daher, obgleich sie den neugebornen Kindern nicht zur Last falle, doch diejenigen, welche sie nachahmen. Der zur Strafe gewordene geistliche Tod habe sich weiter verbreitet, weil Alle gesündigt hätten und zwar aus freiem Willen. Durch das Wörtchen Alle werde nicht gerade die ganze Menschheit, sondern dem Schriftausdrucke gemäß eine große Anzahl angedeutet. Op. imp. II. 63 ff. — Augustinus erwiedert: es scheine zweifelhaft zu seyn, ob in der angeführten Stelle von der Sünde, oder von dem Tode, oder von beiden gesagt werde, daß sie auf alle Menschen hinüber gegangen wären. Was aber zu verstehen sey, lehre die Sache selbst. Denn wenn die Sünde nicht auf alle Menschen hinüber gegangen wäre, so würde nicht jeder Mensch mit dem Gesetze der Sünde, welches in den Gliedern befindlich ist, geboren werden. Und wenn der Tod nicht auf sie hinüber gegangen wäre, so würden nicht alle Menschen sterben.

Julianus erinnert, daß nach Augustin's Erklärung der Pauliniſchen Worte et non sicut per unum peccantem, ita est donum: nam judicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem, und nach ſeiner Anſicht von der Erbſünde, der Apoſtel mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathe. Denn wenn die Willensfreiheit durch die erſte Sünde ganz vernichtet worden, und hernach in dem ganzen menſchlichen Geſchlechte ſo mangelhaft geblieben ſey, daß ſie weiter nichts als Böſes wollen, und ſich gar nicht zum Guten lenken könne, wenn ſie durch die Nothwendigkeit der Sünde unterdrückt dem Reize der Laſter zu gehorchen getrieben werde, wenn das Geſetz der Sünde in den Gliedern wohne, und dieſes ſeine Herrſchaft über das Ebenbild Gottes durch die Ehe erhalten habe, wenn der Strauch des Teufels in den Menſchen gepflanzt werde, wenn dieſer mit der natürlichen Zunahme wachſe, grüne und von verderblichen Früchten ſchwer werde, wenn dies nach Auguſtiniſcher Behauptung die einzige Schuld des erſten Menſchen hervor gebracht habe; ſo könne von der Gnade nicht geſagt werden, daß ſie von vielen Vergehungen befreie, denn nach dieſer Vorausſetzung würden gar keine Sünden aus eigener Bewegung des freien Willens begangen. Eine anſteckende Schuld des Samens des erſten Erzeugers ſey dann die Urheberinn ſo großer Uebel und die Gnade Chriſti wirke die Rechtfertigung nicht durch die Verzeihung vieler Vergehungen; ſondern ihr ganzes Geſchäft ſchränke ſich ein auf die Befreiung von einer einzigen Sünde. II. 105. ff. Auguſtinus erwiedert, das Urtheil ergehe aus einer Sünde zur Verdammniß, weil auch diejenigen verdammt würden, welchen dieſe einzige Sünde angeboren ſey; aber die Gnade helfe aus vielen Sünden zur Rechtfertigung, weil ſie nicht nur jene angeborne, ſondern auch alle hinzu gekommenen freiwillig begangenen Sünden hinweg nehme.

Julianus folgert aus den beiden conträren Sätzen

sicut per unius delictum in omnes ad condemnationem, ita et per unius justitiam in omnes homines ad justificationem, daß hier von keiner Erbsünde, der alle Menschen unterworfen seyen, die Rede seyn könne. II. 133. Hätte Paulus sagen wollen, daß durch Adam alle zur Verdammniß gezogen würden, wie er denn hätte sagen können, daß durch Christum alle gerechtfertigt würden? Die Allgemeinheit des einen Satzes schließe die Allgemeinheit des andern aus. — Augustinus erwiedert, daß hier kein Widerspruch Statt finde. Denn niemand werde anders als durch Adam zur Verdammniß gezogen, und niemand werde anders als durch Christum von dieser Verdammniß befreit. Daher sey in beiden Sätzen das Wort omnes gebraucht. Alle Menschen stürben in Adam, und aus diesen mache Christus so viele lebendig, als er wolle.

Julianus bemerkt: da nach der Vorstellung des Apostels die Gnade größer sey, als die Sünde, weil er sage, daß über viel mehrere sich die Wohlthaten verbreitet, als der Schade sich erstreckt hätte (multo in plures abundasse beneficia, quam inrepsisse dispendia); hingegen nach der Meinung, daß die Sünde fortgepflanzt werde, die Sünde mehr müsse geschadet, als die Gnade geholfen haben, so folge unwidersprechlich, daß der Apostel Paulus an eine solche Fortpflanzung der Sünde nicht gedacht habe, sondern daß durch seine Meinung die Traducianer mit den Manichäern ihren Lehrern auf gleiche Weise seyen besiegt worden. II. 142. — Augustinus antwortet, der Apostel habe sich nicht so ausgedruckt, wie Julianus es angebe. Er habe gesagt: multo magis abundasse gratiam in multos; nicht in magis multos, sondern magis abundasse. In Rücksicht des letztern macht er de pecc. mer. l. 11. die Bemerkung, daß dies, wie aus dem Folgenden erhelle, in dem Sinne gesagt sey, weil Adam durch seine einzige Uebertretung Schuldige gezeugt, Christus aber auch die Sünden, welche die Menschen zu der Erbsünde hinzu gefügt,

durch seine Gnade getilgt und vergeben habe. Op. imp. II. 205. heißt es: „Multo magis in eos abundat gratia, weil sie durch Adam zeitlich, elend und sterblich leben, durch Christum aber auf's seligste und ohne Ende leben werden.“ Eben daselbst 216 wird in Rücksicht der folgenden Pauliniſchen Worte ubi abundavit peccatum, superabundavit gratia als Grund hinzu gefügt, „weil die Gnade bei denen, welche zu ihr gehören, die Zurechnung aller Arten der Sünde tilgt, und über dies verleiht, daß das Vergnügen an der Sünde durch das Vergnügen an der Gerechtigkeit überwunden wird, und man nachher zu dem Leben gelangt, wo überhaupt keine Sünde seyn wird.“

Julianus erinnert ferner, der Apostel habe durch die Worte sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obedientam justi constituentur multi das Vorhergesagte deutlich gemacht. Er gebe zu erkennen, daß nur der auf die Belohnungen der Tugend Anspruch machen dürfe, welcher sie, jedoch nach der Menschwerdung Christi, durch Nachahmung seiner Heiligkeit zu erlangen gesucht habe, daß nur der ein Sünder in Adam genannt werden könne, welcher durch Uebertretung des Gesetzes, durch Nachahmung des ersten Menschen gesündigt habe, daß aber auch die Gnade Christi sich auf die unschuldigen Kinder beziehe, auf welche die Schuld Adam's keine Beziehung habe, und präge deshalb ein, daß Gottes Gnade und das Geschenk des einigen Menschen Jesu Christi mehreren in einem weit größeren Maße widerfahre. Daraus folge, daß der Apostel dem Augustinus entgegen sey. Der Apostel sage, daß durch eines Menschen Ungehorsam nicht Alle, sondern Viele Sünder geworden seyen, daß durch eines Menschen Gehorsam nicht Alle, sondern Viele gerecht geworden seyen; Augustinus hingegen lasse Alle durch Adam strafbar geboren und Einige durch die Gnade Christi be-

freiet werden. Augustinus widerspreche also der Meinung des Apostels. Hätte Paulus Augustinisch gedacht, so hätte er sagen müssen; durch Eines Ungehorsam sind Alle Sünder geworden; aber durch den Gehorsam Christi sind Einige von diesen zur Gerechtigkeit zurück gekehrt. Aber mit diesem Ausspruche hätte sich nicht jener andere vereinigen lassen, daß die Gnade Christi viel mehr genützt, als die Uebertretung Adam's geschadet habe. Wenn wir daher gar nicht wüßten, in welchem Sinne durch eines Menschen Ungehorsam viele Sünder geworden seyen, so bleibe es doch immer ausgemacht, daß dasjenige sich nicht auf die Erbsünde beziehe, was nach dem Ausspruche des Apostels nicht Allen, sondern Vielen zukomme. Op. imp. II. 146. ff. — Augustinus erwiedert: Alle seyen zugleich Viele. Daher sey hier kein Widerspruch. Uebrigens sey es falsch, daß der Apostel absichtlich eingeprägt habe, daß Gottes Gnade und das Geschenk des einigen Menschen Jesu Christi mehreren in einem weit größeren Maße widerfahre, da in dem Griechischen Codex nicht πλειοσι, sondern πολλοι stehe. u. s. w.

Auch aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden sucht Julianus zu beweisen, daß Paulus, der seine eigenen Schriften doch am besten müsse verstanden haben, nicht eine Augustinische Erbsünde habe lehren wollen. So sage Paulus Röm. 6, 12.: Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore ad obediendum ei. Diese Ermahnung beweise offenbar, daß Paulus von freiwilligen Sünden rede. Wenn er von natürlichen Gebrechen spräche, so könnte er auf keine Weise ermahnen, daß man sich vor ihnen hüten solle; denn es wäre Unsinn, vor natürlichen Dingen zu warnen. Der Apostel habe aber gewiß nichts geboten, das Tadel verdiene. Er habe daher die freiwillige Sünde gemeint, welche zu vermeiden er einschärfe. Der Apostel fahre fort (13. 14.): Neque exhibeatis membra vestra arma iniqui-

tatis peccato; sed exhibete vos Deo, tamquam ex mortuis viventes, et membra vestra arma justitiae Deo; peccatum enim in vobis non dominatur; non enim sub lege estis, sed sub gratia. Je größer die Freiheit ist, sage der Apostel, die ihr nun genießet, um so treuer müsset ihr euch jetzt in dem Dienste Gottes beweisen. Als ihr noch für eure Vergehungen Strafe zu befürchten hattet, da herrschte die Sünde über euch; nachdem ihr aber durch die Gnade Gottes die höchsten Wohlthaten erlangt habet, und eure Sünden euch vergeben sind, so seyd ihr verbunden für diese Hülfe euch dankbar zu beweisen. Wenn der Apostel von Knechten der Sünden im Folgenden rede, so gebe er zu erkennen, daß er unter ihnen bloß diejenigen verstehe, welche freiwillig dem Laster gedient hätten, daß diese aber hernach ihren Willen geändert, und Diener der Gerechtigkeit geworden seyen. Humanum est quod dico propter infirmitatem carnis vestrae: sicut enim exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire justitiae in sanctificationem füge der Apostel (V. 19.) hinzu. Was ich sage, das ist menschlich, heiße nichts anders als, was ich sage ist leicht, thunlich. Ich fordere, sage der Apostel, nichts zu Schweres, noch Unmögliches, ich gebe euch keine neuen Vorschriften. Trachtet nur mit eben dem Eifer nach der Tugend, womit ihr vordem dem Laster ergeben waret. Wir wollen daher, setzt Julianus hinzu, dem Lehrer der Heiden glauben. Denn wirklich ist das menschlich, was er geboten hat, daß der Wille sich bessern und die freiwilligen Laster vermeiden soll. Jenes aber — etwas Angebornes — Angeerbtes ablegen sollen — würde nicht nur unmenschlich, sondern auch ungerecht, ja unsinnig seyn. Daher ist es ausgemacht, daß Paulus, dieser verehrungswürdige Lehrer des Christenthums nicht an eine natürliche Sünde gedacht, sondern vielmehr eingeschärft

habe, daß wir nicht anders, als durch den Willen Sclaven der Sünde geworden sind, und daß wir durch eben diesen Willen, wenn er gebessert wird, der Gerechtigkeit dienen können. Und so ist es ausgemacht, daß Paulus, auf den die Traducianer ihren einzigen Trost setzen, eben so wenig als die Vernunft und die katholische Kirche ihre Meinung unterstütze. II. 226. bis zu Ende. — Was Augustinus dieser Argumentation des Julianus entgegen setzt, ist sehr schwach. Paulus, bemerkt er unter andern, sage nicht, non sit peccatum in vestro mortali corpore sondern non regnet. Dies setze das Daseyn der concupiscentia voraus, die nur in einem sterblichen Körper seyn könne. Daß der Mensch sich selbst durch seinen freien Willen gerecht machen könne, dem widerspreche die ganze Kirche, welche laut bete, was sie von ihrem guten Meister gelernt habe, ne nos inferas in tentationem u. s. w.

Die Worte quo die ederitis, morte moriemini (Gen. 2, 17.) bezog Julianus, so wie Pelagius, nur auf den Tod der Seele. Op. imp. VI. 10. Die Worte Terra es et in terram ibis waren dem Julianus nicht Worte des Fluches, sondern vielmehr des Trostes. Der Fluch aber, welchen Gott über Adam und Eva aussprach, sollte nur die Strafe der ersten Menschen, nicht ihrer Nachkommen enthalten. Aus den Worten multiplicans multiplicabo tristitias tuas schloß er, daß auch ohne die Sünde Eva's die Kinder mit Schmerzen würden geboren werden, denn das Vermehren setze schon das Daseyn einer Sache voraus. VI. 26. 27.

Röm. 7, 14 — 25. hielt auch Julianus für Aeußerungen eines unter dem Gesetze lebenden Juden. Corpus mortis waren ihm die begangenen Sünden, und gratia die Vergebung derselben, die uns in der Taufe zu Theil werde. Op. imp. I. 67. — Eph. 2, 3. übersetzte er auf eine neue, von der Erklärung des Pelagius abweichende Weise durch: Fuimus prorsus filii irae. quae

war ihm also gänzlich. C. Jul. VI. 10. Op. imp. II. 228. Gegen diese Erklärung protestirte Augustinus, und behauptete, daß sie durch keine Lateinische Handschriften begünstigt würde.

Außer den Vernunftgründen, die von der Gerechtigkeit Gottes, einer mit dem Wesen der Gottheit unzertrennlich verbundenen Eigenschaft, entlehnt waren, nach welcher er nur denjenigen bestrafen könne, der freiwillig gesündigt habe, Niemanden etwas befehlen könne, was einer vermöge seiner Natur zu leisten nicht im Stande sey, und für natürliche Dinge Niemanden schuldig halte, nach welcher er also nicht fremde Sünden Jemanden zurechne, und deshalb wegen Vergehungen der Aeltern die unschuldigen Kinder nicht bestrafe, außer diesen Vernunftgründen die es klar machten, wie ungerecht es sey, wenn der reatus durch die Zeugung überliefert werde, welche wir im ersten Buche des Operis imperfecti vom Augustinus angeführt und von diesem, so gut als er es von seinem Standpuncte aus vermochte, widerlegt finden, und von welchen bereits oben die Rede gewesen ist, suchte Julianus nun noch durch besondere Schriftbeweise darzuthun, daß es die höchste Ungerechtigkeit sey, wenn die Laster der Zeugenden ihren Kindern zugerechnet werden. Diese Schriftbeweise finden wir im Anfange des dritten Buchs des Operis imperfecti C. 12. ff. mit einer großen Gewandtheit und Schärfe zusammen gestellt, und es wird nicht uninteressant seyn im Auszuge zu sehen, wie Julianus sie gebraucht, und was Augustinus zuweilen mit dialectischer Kunst, oft aber auch schwach genug dagegen erwiedert.

Julianus. Im Deuteronomio befindet sich unter den Gesetzen, welche Gott den Israeliten gegeben, um eine vollkommenere Staatsverfassung unter ihnen zu begründen, auch folgendes (24, 16.): Non morientur patres pro filiis, et filii non morientur pro patribus: unusquisque in peccato suo morietur. Nach dieser

Vorschrift Gottes, wodurch das Gerichtsverfahren bei den Israeliten ist bestimmt worden, sollen die Aeltern nicht wegen der Verbrechen der Kinder, und die Kinder nicht wegen der Verbrechen der Aeltern bestraft werden. Es wird also das Princip der Gerechtigkeit aufgestellt, daß die Verwandtschaft nicht Unschuldigen Schaden zufügen, sondern die Strafe die einzelne Person, welche sie verdient hat, treffen soll. Dieser Grundsatz könnte aber nicht Statt finden, wenn ein Zusammenhang zwischen dem Willen und dem Samen wäre, oder wenn ein freiwilliges Vergehen durch die Fortpflanzung auch auf die Nachkommen überginge. Durch dieses einzige Zeugniß wird also jene schändliche Lehre von der Erbsünde völlig vernichtet. Diejenigen, welche gegen diesen Ausspruch eine Erbsünde behaupten, sollten nun auch ihrem Widerspruche getreu bleiben, und gleichfalls behaupten, daß sich jene Sünde auch rückwärts von den Kindern auf die Aeltern erstrecke, denn die Schrift sagt ja, die Verbrechen der Aeltern sollen nicht den Kindern, so wie die der Kinder nicht den Aeltern schaden. — Gott kann aber nicht der Uebertreter seines eigenen Gesetzes werden. Will er, wir sollen gerecht seyn, und handelt doch selbst ungerecht, so will er, wir sollen gerechter seyn als er selbst ist.

Augustinus. Diese Stelle handelt von den bereits gebornen, aber nicht von den in dem ersten Vater verdammten Söhnen, in welchem Alle gesündigt haben und in welchem Alle sterben. Und dieses Gebot gab er richtenden Menschen, damit nicht der Vater für den Sohn, oder der Sohn für den Vater stürbe, wenn nur der Vater oder nur der Sohn wäre schuldig erfunden worden. Uebrigens hat Gott seine Urtheilssprüche, er mag durch sich selbst, oder durch Menschen urtheilen, denen er seinen prophetischen Geist gibt, nicht an das Gesetz gebunden. Denn er hat nicht, als er mit Ausnahme des Noah und der Seinigen alle Uebrigen durch

die Sündfluth verderbte, die Kinder abgesondert, welche ihre Aeltern noch nicht nachgeahmt hätten, auch verzehrte nicht jenes Feuer die Sodomiten ohne ihre Kinder. Hätte dies der Allmächtige gewollt, so hätte er es allerdings können. Und jener Achar ward als der einzige Uebertreter des Gebots erfunden, gleichwohl ist er mit seinen Söhnen und Töchtern getödtet worden. Wurden nicht von so vielen bekriegten Städten unter eben der Anführung des Jesu Nave des Mannes Gottes alle so getödtet, daß kein Lebender übrig blieb? Was hatten denn die Kleinen Böses gethan? Haben sie nicht wegen der Sünden ihrer Aeltern, um die sie nicht wissen, die sie auch nicht nachahmen konnten, durch das göttliche Gericht eine gemeinschaftliche Strafe erlitten? Anders richtet daher Gott, anders schreibt er dem Menschen vor, daß er richtet, obgleich Gott ohne allen Zweifel gerechter ist als der Mensch. — Im Leviticus (26, 39.) sagt Gott, Et qui remanserint ex vobis, disperibunt propter peccata sua, et propter peccata parentum suorum. Gott sagt Deuter. 5, 9. Reddam peccata patrum in filios, welches er oft wiederholt. Niemals sagt er aber: Reddam peccata filiorum in patres, obgleich die Aeltern böse Kinder nachahmen können; zum deutlichen Beweise, daß er die Fehler (vitia) der Zeugung, nicht die der Nachahmung bestrafe. Anders handelt daher Gott als Gott, anders schreibt er dem Menschen als Menschen vor. Je erhabener von der menschlichen Gerechtigkeit die göttliche Gerechtigkeit ist, desto unerforschlicher ist sie und desto mehr entfernt sie sich von dieser.

Julianus. Daß Gottes Gebote und Urtheile sich nicht einander widersprechen, daß er also nicht den Menschen fremde Sünden zurechne, und ihnen verbiete, sie Andern zuzurechnen, für die Bestätigung dieser Wahrheit gibt es ganz unwiderlegbare Schriftbeweise. So sagt der vom heiligen Geist erfüllte Prophet Ezechiel (18, 2. ff.): Quid vobis parabolam istam in terra

Israel dicentium, Patres manducaverunt uvam acerbam et dentes filiorum obstupuerunt? Vivo ego, dicit Adonai Dominus, si amplius dicetur parabola haec in Israel: quoniam omnes animae meae sunt; quemadmodum anima patris, ita et anima filii, omnes animae meae sunt. Anima quae peccat, ipsa morietur. Der Prophet redet zu den Juden, welche sich durch eigene Laster die Gefangenschaft zugezogen hatten, aber, um das Gehässige der eigenen Uebertretung von sich abzuwenden, den Aeltern und ihren Sitten die Schuld zuschoben. Gott bedient sich, um die Gerechtigkeit seines Urtheils zu bestätigen, eines Eides, und führt auch den Grund an, warum nicht fremde Sünden Verwandten zur Last fallen dürfen. Alle Seelen, sagt er, sind mein; es ist daher ganz unbillig und unvernünftig, meinem Bilde fremde Vergehungen aufzubürden. — In den folgenden Versen wird durch Beispiele das Gesagte deutlich gemacht; es wird gezeigt, daß wenn Jemand, der unsträflich und fromm gelebt, einen Sohn gezeugt hat, der einen schlechten Lebenswandel führt und den Weg des Vaters verläßt, jenem der mit so großer Sorgfalt von dem Vater erworbene Ruhm der Gerechtigkeit nichts helfe. Im Gegentheil stellt er den Sohn des Sünders vor, welcher den Weg seines Vaters flieht, und zeigt, daß ihm die Missethat seines Vaters nicht schade. Eben solche Vergleichung stellt er zwischen der Gerechtigkeit und der Sünde an, indem er behauptet, daß die Fehler der Zeugenden eben so wenig durch den Samen fortgepflanzt werden, als es die Tugenden können, sondern daß alle Seelen zu seinem Rechte gehören. Hierdurch wird auch deine Behauptung, nach welcher Seele und Leib unter der Herrschaft des Teufels sind, als gottlos dargestellt. Dann fährt der Prophet weiter fort (19. 20.): Et dixistis, quid est, quod non accepit iniquitatem patris sui filius? Quoniam anima, inquit, quae peccat, ipsa morietur:

filius autem non accipiet injustitiam patris sui, neque pater accipiet injustitiam filii sui: justitia justi super ipsum erit, et iniquitas iniqui super ipsum erit. Wer von uns hätte mit einer solchen Deutlichkeit dies aus einander setzen können? — Noch einen andern Grund zur Bestätigung seiner Gerechtigkeit entlehnt er von den Werken der Barmherzigkeit, und thut den Ausspruch, daß selbst denjenigen, welche freiwillig gesündigt haben, ihre begangenen Verirrungen, wenn sie sie bereuen und sich bessern, nicht schaden. Iniquus, sagt er (V. 21. 22.), si convertat se ab iniquitatibus suis quas fecit, et custodiat mandata mea, omnia delicta ejus quaecumque fecit, non erunt in memoria; in sua justitia quam fecit, vita vivet. Das heißt, da ich so gnädig bin, daß ich auch eigene Sünden, denen, welche sich gebessert haben, erlasse, wie ist es möglich, daß ich fremde denen, welche geboren werden, anrechne? Aus diesen, so wie aus den folgenden Worten, erhellet, wie Gott richten werde. Er wird nicht die Sünden der Aeltern den Kindern anrechnen, auch nicht den Aeltern die Sünden der Kinder. Und so ist es auch durch Beweise der Schrift ausgemacht, woran die Vernunft nicht zweifeln ließ, daß Gott in seinen Urtheilen eben die Gerechtigkeit beobachte, die er in seinen Vorschriften beobachtet hat.

Augustinus. Diese Verheißung durch den Propheten Ezechiel, welche du nicht verstehst, bezieht sich auf das neue Testament, wo Gott die Wiedergebornen von den Gezeugten, wenn sie schon in reiferen Jahren sind, nach ihren Handlungen unterscheidet. Denn diejenigen, von welchen gesagt wird, anima patris mea est, et anima filii mea est, leben schon ihr besonderes Leben. Indem aber der Prophet das Geheimniß verhüllte, welches zu seiner Zeit enthüllt werden sollte, nannte er nicht die Wiedergeburt, durch welche jeder Sohn des Menschen aus Adam zu Christo übergeht; aber er wollte,

daß

daß das, was er damals nicht sagte, dann eingesehen werde, wenn die Decke denen, welche zu Christo übergingen, sollte weggenommen werden. Denn ich frage dich, ob, wenn der Mensch alle jene Werke der Gerechtigkeit thut, welche der Prophet Ezechiel so oft erwähnt, er, auch ohne wiedergeboren zu seyn, leben wird? Wenn du sagst, daß er leben wird, so widerspricht Christus wenn er sagt (Joh. 6, 54.): nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis. Daß Speise und Trank sich hier auf die Wiedergebornen beziehen, mußt du, du magst wollen oder nicht, eingestehen. Wenn du aber durch das Gewicht einer solchen Auctorität überwältigt antwortest, daß derjenige, der alles jene Gute gethan hat, wenn er nicht wiedergeboren ist, nicht lebe; so antworte, welches die Ursache ist, und siehe, daß der Zeugung die Wiedergeburt, nicht die Nachahmung entgegen gesetzt werde, wenn der Apostel den Adam als den Urheber der Sünde (ex parte peccati) und Christum als den Urheber der Gerechtigkeit (ex parte justitiae) darstellt. Wegen der schädlichen Zeugung hieß es (Deuter. 5, 9.): reddam peccata patrum in filios, und daher entstand das Sprichwort von den sauren Trauben. Wegen der freien Wiederburt aber ist das neue Testament verheißen, wo dies nicht mehr gesagt werden soll, weil der verdammten Erbschaft, welche aus Adam kommt, durch die Gnade Christi entsagt wird. Du verstehst also nicht die in den Worten des Propheten enthaltene Weissagung. Auch bedarf das, was nach deiner Behauptung der Prophet sagt, daß den Kindern die Tugenden der Aeltern nichts helfen (nullis parentum virtutibus filios sublevari), einer nähern Bestimmung. Denn wollt ihr läugnen, daß durch den Glauben der Aeltern die Kinder der Mutter Kirche zur Wiedergeburt dargebracht, und von den Dienern Gottes getauft werden? Die Tugend der Aeltern soll also den Kindern nichts helfen? Oder unterstehst du dich zu

behaupten, daß der christliche Glaube keine Tugend ist? Wird ihnen nicht geholfen, wenn sie in das Reich Gottes durch jene Wiedergeburt versetzt werden? Warum wird auch bei den zeitlichen Wohlthaten zum Isaac gesagt (Gen. 26, 24.), Faciam tibi propter Abraham patrem tuum? Warum wird auch Loth der Sohn des Bruders Abrahams durch die Verdienste seines Oheims unterstützt, wenn den Kindern die Tugenden ihrer Aeltern nichts helfen? Die Weissagung des Propheten will daher nichts anders, als daß der nicht wiedergeborne Vater dem wiedergebornen Sohn nicht schade um das ewige Leben zu erlangen, auf welches sich der Ausdruck bezieht, vita vivet; daß der wiedergeborne Vater hierzu dem nicht wiedergebornen Sohn nichts helfe; und daß wiederum der wiedergeborne Sohn dem nicht wiedergebornen Vater nichts helfe, oder der nicht wiedergeborne Sohn dem wiedergebornen Vater nicht schade, so daß dieser lebt, und jener stirbt.

So viel von den Schriftbeweisen, deren sich Julianus bediente, um aus ihnen die Ungerechtigkeit der Zurechnung einer fremden Sünde darzuthun.

Gegen die Augustinische Annahme, daß der leibliche Tod eine Strafe der Sünde Adam's sey, machten die Pelagianer auch die Instanz, daß ja nach der heiligen Schrift Enoch und Elias nicht gestorben wären, und daß bei der Zukunft Christi die Gläubigen, welche dann noch lebten, nicht sterben, sondern dem Herrn entgegen gehen würden in der Luft, daß folglich der leibliche Tod keine Strafe der Sünde bei allen Menschen seyn könne, da ja jene davon befreiet wären. — In jenem Verbot also, quacumque die ex interdicto ederis, morte morieris, sey der geistliche Tod (poenalis mors), aber nicht der natürliche Tod zu verstehen. Jener treffe die Sünde, aber nicht den Samen; in ihn verfalle nur die Uebertretung, und nur durch Besserung könne man ihm entgehen. Aug. Epist. 193. c. 3. 4. Man vergl. lib. de

octo Dulcitii quaestionibus quaest. 3. Op. imp. VI. 30. — Augustinus weiß hier nichts Befriedigendes zu antworten, und kommt am Ende auf die Auskunft, es sey nach Offb. Joh. 11, 7. wahrscheinlich, daß Enoch und Elias noch eine kurze Zeit auf diese Erde zurück kehren und sterben würden, damit die Strafe der Sünde Adam's auch an ihnen vollzogen werde. Vergl. de Gen. ad lit. IX. 6. In Hinsicht der Paulinischen Worte 1 Thess. 4, 15. gesteht er seine Unwissenheit und die Schwierigkeit sie mit andern Paulinischen Stellen, in welchen von der Allgemeinheit des Todes oder der Allgemeinheit der Auferstehung geredet werde, zu vereinigen. Doch bemerkt er mit Recht, daß hieraus, gesetzt daß auch einige vom Tode befreiet würden, nicht folge, daß derselbe keine Strafe der Sünde Adam's sey. Denn wenn Gott Jemanden außer der Sünde auch die Strafe der Sünde erlassen wolle, was könnten wir dagegen haben? Es würde dies eine besondere Gnade seyn. Wie aber die Allgemeinheit der Erbsünde hierdurch nicht würde aufgehoben werden — diesen Zweifel löste Augustinus nicht befriedigend.

Die Stelle Sap. 12, 10. 11. wollte Julianus nicht im strengsten Wortsinne nehmen, sondern Gleichnißweise verstehen. Der Verfasser habe sagen wollen, die alten Bewohner des heiligen Landes hätten die göttliche Langmuth so verachtet, und wären mit den Lastern so vertraut gewesen, daß es geschienen, als wären diese ihnen gleichsam angeboren. Den Ausdruck semen maledictum bezog er auf den Cham, über welchen Noah, dessen Vater, den Fluch ausgesprochen hatte.

An Schriftbeweisen für die Freiheit des menschlichen Willens konnte es den Pelagianern nicht fehlen, denn sie konnten ja nur alle die Stellen anführen, wo dem Menschen die eigene Anwendung seiner Kraft zugeschrieben und er zur Tugend und einem unsträflichen

Wandel aufgefordert wird. Und sie unterließen es nicht von diesen Stellen Gebrauch zu machen.

In dem Briefe an die Demetrias C. 8. beweiset Pelagius aus der Schrift, daß die Sünder sich durch keine nothwendige Eigenschaft ihrer Natur entschuldigen können, sondern allemal aus freiem Triebe fallen. Da bei der nämlichen Natur und unter gleichen Umständen die Verdienste verschieden seyen, so sey die Ursache davon bloß in dem freien Willen zu suchen. Ferner bemerkt Pelagius, daß es mit der Gerechtigkeit Gottes streiten würde, dem Menschen ein Gesetz zu geben, welches er nicht erfüllen könne. C. 19. Der Apostel hätte zu dem Ananias nicht sagen können: quare tentavit cor tuum Satanas, mentiri te spiritui sancto, wenn der Teufel, dessen Einwirkungen auf den Menschen Pelagius mit seinem ganzen Zeitalter zugab, ohne Zustimmung des Willens des Ananias dies hätte thun können. Cap. 29. Pelagius führte ferner zum Beweise der Freiheit des Willens Ps. 109, 18. an, wo es heißt: Dilexit maledictum, et veniet ei; et noluit benedictionem, et elongabitur ab eo. Um den Beweis dieser Stelle zu entkräften, suchte sich Augustinus auf eine Weise zu helfen, wie er es bei ähnlichen Verlegenheiten schon oft gesucht hatte, wodurch aber das Wesen der Freiheit gänzlich vernichtet wurde, nämlich durch die Annahme, daß dem Menschen nach dem Fall noch die Freiheit zum Bösen übrig geblieben sey. „In jener Stelle" sagt Augustinus de gestis Pelagii c. 3. „ist die Rede von dem Verderben, nicht der Natur, wie sie Gott geschaffen hat, sondern des menschlichen Willens, welcher von Gott abgewichen ist. Denn in der That, wenn er nicht geliebt hätte den Fluch, und gewollt hätte den Segen, und er läugnete, daß sein Wille selbst hierin von der Gnade unterstützt würde, so würde er als ein Undankbarer und Gottloser seiner eigenen Leitung überlassen werden, so daß er ohne die Leitung Gottes in den Abgrund gestürzt zu seiner

Strafe erfahren würde, daß er durch sich selbst nicht habe regiert werden können.“ Auch aus einem der apokryphischen Bücher des alten Testaments, von welchen Pelagius, so wie Augustinus, eben solchen Gebrauch machte, wie von den canonischen, entlehnte ersterer einen Beweis für die moralische Freiheit des Menschen. Apposuit tibi aquam et ignem, heißt es im Ecclesiasticus 15, 16. 17., ad quod vis porrige manum tuam; ante hominem bonum et malum, vita et mors, quod placuerit ei, dabitur illi. Hiermit verband er in der epistola ad Demetriadem c. 2. die Stelle aus dem Deuteronomio: vitam et mortem dedi ante faciem tuam, benedictionem et maledictionem: elige tibi vitam ut vivas. In eben dem Geiste seines Systems bemerkte auch hier Augustinus (am a. O.): „Es ist offenbar, daß, wenn der Mensch die Hand zum Feuer streckt, und das Böse und der Tod ihm gefällt, dies der Wille des Menschen bewirkt; wenn er aber das Gute und das Leben liebt, nicht allein der Wille dies thut, sondern er von der Gottheit unterstützt wird. Denn es genügt sich das Auge um nicht zu sehen, das heißt zur Finsterniß; um aber zu sehen, genügt es sich nicht mit seinem Lichte, wenn ihm nicht von außen das Hülfsmittel eines hellen Lichts gegeben wird.“ — Ferner fand Julianus in 2 Cor. 5, 12. einen trefflichen Beweis für die Freiheit des Willens. „Der freie Wille, so wie wir ihn annehmen, ist es, weshalb allein der Lehrer der Heiden schreibt, nos manifestari ante tribunal Christi, ut reportet unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum.“ Op. imp. I. 96. Auch das Mosaische Gesetz war dem Julianus ein Zeugniß für die Freiheit des Willens. Nach dem Augustinus war es aber gegeben, damit der Mensch einsähe, daß er böse sey, durch das Gesetz nicht gebessert werden könne, und daher nach der Hülfe der Gnade verlange. VI. 15. In der vom Augustinus für den Mangel an Freiheit aus

Röm. 7, 15. 19 angeführten Stelle: Non quod volo ago, sed quod odi hoc facio etc. konnte Pelagius keinen Beweis für denselben finden. Er erklärte (comment. in epist. ad Rom.) die Stelle von der Macht der bösen Gewohnheit, wodurch man wie im Rausche zum Vergessen seiner selbst käme; schlägt aber auch noch andere Erklärungen vor, welche sich von der Augustinischen entfernen. Bei jener Macht der bösen Gewohnheit blieb immer die Freiheit gerettet, denn die böse Gewohnheit selbst war dem Pelagius etwas Verschuldetes. Noch weniger konnte er Röm. 6, 20. f. cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiae, das finden, was Augustinus darin fand, daß nämlich durch die Sünde Adam's die Freiheit des Menschen als possibilitas boni et mali verloren sey. Ihr waret frei von der Gerechtigkeit, hieß ihm nichts anders als: ihr dientet der Gerechtigkeit nicht. Die Frucht davon war der Tod, d. h. die zeitliche und ewige Unglückseligkeit. Nun aber, da ihr von der Sünde befreiet, und Knechte Gottes geworden seyd, habt ihr die Frucht, daß ihr leben werdet geheiligt durch die Taufe. Auf diese Weise wußte Pelagius diese Stelle mit seinem System in Einklang zu bringen. Auf gleiche Art interpretirte Julianus Op. imp. I. 107. ff. — In Joh. 8, 36. si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis fand Julianus die Befreiung von der Strafe, welche durch Christum den Sündern zu Theil werde. „In diesen Worten verhieß der Herr Erlassung der Strafe (indulgentiam) den Schuldigen, welche durch die Sünde nicht die Freiheit des Willens, sondern das Bewußtseyn der Gerechtigkeit verloren haben. Der freie Wille ist aber auch nach der Sünde so sehr freier Wille, als er es vor der Sünde war; denn durch seine Macht geschieht es, daß die mehrsten heimliche Schande meiden (2. Cor. 4, 2.), und nach Ablegung schändlicher Laster mit dem Schmucke der Tugend geziert werden." Op. imp. I. 91. Auch Joh. 5, 43. Matth. 12, 33. 23,

37. 38. Joh. 10, 38. führte Julianus für den freien Willen an. I. 93.

Die Wahrheit der Pelagianischen Behauptung, daß der Mensch ohne Sünde seyn könne, weshalb Hieronymus den Pelagianern, obgleich mit Unrecht, vorwarf, sie lehrten eine Stoische ἀπάθεια, suchte Cälestius auch aus biblischen Stellen zu erweisen, und setzte diese den Schriftbeweisen des Augustinus für die entgegen stehende Behauptung entgegen. Augustinus wußte in dem Buche de perfectione justitiae hominis Cap. 11. ff. auch sie seinem Systeme anzupassen. — In dem Briefe an die Demetrias Cap. 8. suchte Pelagius die Güte der menschlichen Natur selbst daraus anschaulich zu machen, daß die Menschen so viele Jahre vor Moses ohne ein Gesetz gewesen sind. Gott wußte, sagte Pelagius, daß er die menschliche Natur so gemacht habe, um dasselbe entbehren zu können.

Die Stelle 1 Joh. 2, 16. concupiscentia carnis non est a Patre, aus welcher Augustinus zu erweisen suchte, daß die concupiscentia etwas Böses sey, ward vom Julianus auf eine andere Weise interpretirt. Concupiscentia carnis erklärte er nämlich durch luxuria Ausschweifung. Hierauf erwiederte Augustinus, da doch luxuria etwas Böses sey, wie denn eine Begierde, die etwas Böses zu erreichen suche, etwas Gutes seyn könne? Op. imp. IV. 69.

Was übrigens die Frage über die Entstehung und Fortpflanzung der Seele betrifft, so ward der Creatianismus von den Pelagianern in Schutz genommen. „Wir glauben" sagt Pelagius im Glaubensbekenntnisse „daß die Seelen von Gott gegeben werden, und sagen, daß sie von ihm selbst gemacht sind. Wir verdammen den Irrthum derer, welche behaupten, daß sie, ehe sie mit den Körpern verbunden wurden, gesündigt oder in dem Himmel sich aufgehalten haben." Sie waren dem Creatianismus geneigt aus eben dem Grun-

de, warum Augustinus ihn nicht annehmlich finden konnte, weil er nämlich mit seiner Annahme von der Erbsünde sich nicht vereinigen ließ. C. duas epp. Pelagg. II. 2. Julianus suchte, freilich nicht auf eine strenge beweisende Art, aus Ezech. 18, 4. quemadmodum anima patris, ita et anima filii, omnes animae meae sunt darzuthun, daß das Fortpflanzungsgeschäft auf die Seele, welche Gottes sey, keinen Einfluß haben könne. Op. imp. III. 44.

Die Worte Col. 1, 13. qui eruit nos de potestate tenebrarum, welche Augustinus zum Beweise anführte, daß der Mensch sich in seinem natürlichen Zustande unter der Gewalt des Teufels befände, bezog Pelagius in seinen Commentarien auf die Unwissenheit oder den Irrthum. Julianus wollte sie wenigstens nicht auf die kleinen Kinder angewandt wissen.

Hatten nun die Pelagianer ihre Theorie von der unverdorbenen Beschaffenheit der menschlichen Natur und der moralischen Freiheit des Willens philosophisch und biblisch gerechtfertigt, und dem Augustinus die exegetischen Waffen für sein peccatum orginale aus den Händen gewunden, so bedurften sie für ihre übrigen von dem Augustinismus abweichenden Lehren gar keiner Schriftbeweise, denn diese folgten aus jener Theorie von selbst. Gibt es kein peccatum originale, so kann die Vergebung desselben nicht Zweck der Kindertaufe seyn, dann können aber auch nicht die vor der Taufe gestorbenen Kinder ewig verdammt werden; denn zu dieser Verdammung fehlt aller Grund, und sie widerstreitet durchaus richtigen Begriffen von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Die von dem Augustinus für seine Theorie von der Kindertaufe noch besonders angeführten Stellen konnten den Pelagianern wenig zu schaffen machen. Wie sie sich über die Stelle beim Marcus Qui non crediderit condemnabitur erklärten, finden wir zwar nicht; sie durften sie aber nur von den nichtglaubenden

Erwachsenen, denen das Evangelium verkündet sey, verstehen, um alle Augustinischen Argumentationen daraus zu entkräften. Joh. 3, 5. nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest intrare in regnum Dei konnten sie mit ihrer Theorie, wonach sie das regnum Dei von der salus unterschieden, trefflich in Einklang bringen. An dem regno Dei sollten ja nach derselben nur die Getauften Theil haben. Die Worte Röm. 6, 3. f. quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius beptizati sunt etc. bezog Pelagius in seinem Commentar auf die Erwachsenen, die durch die Taufe zum Christenthum übergegangen wären. Diese wären durch die Taufe verpflichtet, der Sünde abzusterben und dem vorigen sündlichen Leben zu entsagen. Auch Julianus fand in dieser Stelle nicht einen Beweis für die Erbsünde, sondern eine Aufforderung zur Tugend. Op. imp. II. 223. Und in 2 Cor. 5, 14. unus pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt etc. erklärte Pelagius: Christus war der einzige, der wie ein unbeflecktes Opfer (hostia) für Alle, welche in Sünden erstorben waren, dargebracht wurde.

Was ferner in der Pelagianischen Theorie über die Gnade von der Augustinischen vorzüglich Unterscheidendes war — denn auch übernatürliche Gnadenwirkungen gaben ja die Pelagianer in einem gewissen Sinne zu — folgte von selbst aus ihrer Theorie von dem unverdorbenen Zustande des Menschen und der auch nach der Sünde Adam's dem Menschen gebliebenen moralischen Freiheit. Es folgte hieraus, daß durch übernatürliche Gnadenwirkungen dem Menschen die Vollbringung des Guten nur erleichtert, nicht aber erst möglich gemacht werde; daß also auch viele einzelne gute Handlungen ohne den Beistand der Gnade können vollbracht werden; daß man letzteren durch Anwendung eigener Kraft zu verdienen suchen müsse; daß die Gnade nicht irresistibilis sey. Nur auf diese Weise ließ sich eine übernatürliche

Gnade mit der Pelagianischen Ansicht von der moralischen Natur des Menschen, so wie von den sittlichen Eigenschaften der Gottheit in Uebereinstimmung bringen. Die biblischen Stellen, aus welchen die Freiheit des Menschen bewiesen werden konnte, waren daher auch Beweisstellen für die Pelagianischen Einschränkungen, unter welchen ihre Vertheidiger nur übernatürliche Gnadenwirkungen annahmen. Aus Stellen wie Zach. 1, 3. convertimini ad me, et convertar ad vos suchten sie zu beweisen, daß die Gnade nach unsern Verdiensten ertheilt werde; wogegen Augustinus leicht Aussprüche der Bibel anführen konnte, die einen entgegen gesetzten Sinn zu haben scheinen. De grat. et lib. arb. 5. Den Stellen in den Paulinischen Briefen, in welchen das Denken und Wollen des Guten so wie das Vollbringen desselben als eine unmittelbare Wirkung der Gottheit dargestellt zu werden scheint, wußte Pelagius in seinen Commentaren einen mit seiner Theorie übereinstimmenden Sinn zu geben. Röm. 8, 14. quicunque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei erklärte er: „Welche es verdienen vom heiligen Geiste beherrscht zu werden; — so wie im Gegentheil diejenigen, welche sündigen, vom Geiste des Teufels geleitet werden. Oder auch: diejenigen, welche nach der Lehre des heiligen Geistes leben, sind es, welche vom Geiste Gottes getrieben werden.“ 1 Cor. 12, 11. omnia haec operatur unus atque idem spiritus etc. verstand er von den Wundergaben, wozu er auch die fides, in so fern diese fähig sey Wunder hervor zu bringen, z. B. Berge zu versetzen, rechnete. 2 Cor. 3, 5. non sumus idonei cogitare aliquid tamquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est bezog er auf die Apostel, die ohne den außerordentlichen Beistand Gottes (sine Dei gratia) die ganze Welt nicht hätten erretten (salvare) können. Paulus wolle zeigen, daß er aus eigener Klugheit oder Kraft nichts thue. Phil. 1, 29. vobis donatum est pro Christo, non tan-

tum ut credatis in eum, sed etiam ut patiamini erklärte er: „die Gelegenheit des Glaubens ist von Gott geschenkt worden. Denn wenn Christus nicht gekommen wäre und gelehrt hätte, so würden wir nicht glauben. Uebrigens finden wir auch einen freiwilligen Glauben in den Verhandlungen des Gesetzes (in actibus legis)" d. h. in den Büchern des alten Testaments. „Er will also, daß ihr nicht allein das Verdienst des Glaubens, sondern auch die Belohnung des Märtyrerthums habt, in dem Gott euch versucht werden läßt, damit ihr siegt." Zu Phil. 2, 13. Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate bemerkte er: „Das Wollen bewirkt er durch Rathen und durch Verheißen von Belohnungen. — Uebrigens ist sowohl das Vollbringen als das Wollen das Unsrige, da nach der Bestimmung eben dieser Stelle beides zusammen gehört." Die Worte pro bona voluntate bezog er nicht auf Gott, sondern auf den Menschen und erklärte sie: „Wenn ihr in demselben beharret." Röm. 5, 5. caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis erklärte er: „Wie uns Gott liebt, erkennen wir daraus, daß er nicht allein durch den Tod seines Sohnes uns die Sünden vergeben, sondern uns auch den heiligen Geist geschenkt hat, der uns schon die Herrlichkeit des Zukünftigen zeigt. 1 Cor. 8, 1. verstand er unter scientia die menschliche Wissenschaft. Diese bläht diejenigen auf, welche neben ihr die göttliche nicht hätten. Stellen wie 1 Cor. 4, 7. quid habes quod non accepisti? u. s. w. bezog er nicht auf eine unmittelbare, sondern mittelbare Wirkung der Gottheit. De pecc. mer II. 18. Ferner führten die Pelagianer Prov. 16, 1. an. Hominis est praeparare cor, et a Domino responsio linguae. Hieraus folgerten sie, der Mensch könne das Gute anfangen ohne den Beistand der Gnade. C. duas epp. Pelagg. II. 9. Augustinus sucht dagegen aus andern biblischen Stellen

zu zeigen, daß alles was der Mensch thue, von Gott geschehe. Nulla bona facit homo, sagt Augustinus, quae non facit Deus ut faciat homo. Auch suchten die Pelagianer gegen die Augustinische Annahme von einer Ertheilung der Gnade, bei der es nicht auf das Verhalten des Menschen, also so wenig auf ein Sträuben, als auf ein Bitten und Anklopfen, ankomme und ankommen könne, Matth. 7, 7. geltend zu machen, wo es heißt: Petite et accipietis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis u. s. w. Dagegen bemerkt Augustinus c. Jul. IV. 8. diesem Anklopfen und Suchen müsse schon die Gnade vorher gegangen seyn, sie müsse schon das Herz des Menschen berührt haben. „Eure Erklärung" daß es bei dem Suchen und Anklopfen auf den Willen des Menschen ankomme „widerlegen die Kinder selbst durch ihr Schweigen, welche so wenig bitten als suchen, noch anklopfen, sondern auch, wenn sie getauft werden, widerschreien, verwerfen, widerkämpfen reclamant, respuunt, reluctantur) und gleichwohl empfangen und finden, und denen geöffnet wird. Und sie gehen hinein in das Reich Gottes, wo ihnen die Seligkeit der Ewigkeit und die Erkenntniß der Wahrheit wird, während weit mehrere Kinder in jene Gnade nicht aufgenommen werden von dem, qui vult omnes homines salvos fieri." In welchem Sinne Augustinus letztere Stelle nahm, haben wir bereits oben gesehen.

Was endlich die Pelagianische Ansicht von der Prädestination und der Erlösung betrifft, so stand diese mit den übrigen Lehren der Pelagianer in der genauesten Verbindung. Auf die Würdigkeit des Menschen mußte Gott bei seiner Vorherbestimmung zur Seligkeit Rücksicht nehmen, denn sonst hörte ja der Mensch auf ein moralisches Wesen zu seyn. Die Anwendung der Kraft, welche er zum Guten hat, muß ihn erst der Glückseligkeit fähig und würdig machen. Und eben daher mußte die Erlösung Christi sich auf die ganze Menschheit erstrecken,

denn Alle haben ja bei der guten Anwendung ihrer Kräfte gleiche Ansprüche auf Glückseligkeit.

Wie vom Pelagius die Stellen des Briefes an die Römer, die einen Augustinischen Sinn zu haben scheinen, erklärt wurden, ist bereits oben bei der Darstellung seiner Ansicht von der Prädestination gezeigt worden. Hier darf nur noch bemerkt werden, daß die Worte des 9ten Capitels Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei bis quid adhuc queritur vom Pelagius als eine Einwendung genommen wurden, welche Paulus sich selbst mache, und wogegen er die Freiheit des Menschen behaupte. Augustinus fand aber die Erklärung der Pelagianer von den Paulinischen Stellen, in welchen er seine praedestinatio absoluta, sie aber ihre conditionata sahen, durchaus dem Zusammenhange widerstreitend. Wenn Gott darum, sagte Augustinus, den Jacob liebte und den Esau hätte, weil er ihre künftigen Werke voraus sah, warum erklärte er dies nicht, als er sich selbst den Einwurf machte (Röm. 9, 14.): quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit. Hier wäre ja die Stelle gewesen, sich auf eine so kurze und deutliche Art zu erklären: Futura enim Deus opera praevidebat, quando minori majorem serviturum esse dicebat, etc. Epist. 194. c. 8.

Vorzüglich wußte Julianus mit großem Scharfsinn aus den Aussprüchen des Apostels im 9ten Capitel des Briefes an die Römer, Cujus vult miseretur, et quem vult obdurat u. s. w., den unbedingten Rathschluß, welchen Augustinus in denselben mit so vieler Klarheit ausgesprochen fand, hinweg zu exegesiren.

Er geht zuvörderst von der Bemerkung aus, daß der Apostel mit Juden disputirt habe, welche, da sie auf ihre Abstammung so stolz gewesen, es verdrossen habe, daß die Gläubigen aus den Heiden als Christen gleiche Vorrechte mit ihnen genießen sollten. Paulus habe sie deshalb belehrt, und ihnen gezeigt, daß es mit der Ge-

rechtigkeit und Gnade Gottes wohl überein stimme, daß Gott die Juden zuerst durch die Erkenntniß des Gesetzes ausgezeichnet, darauf aber auch die Heiden durch die Predigt Christi zur christlichen Religion gerufen habe. Gott, sage er, sey nicht nur der Gott der Juden, sondern auch der Heiden, er gebe Jedem das Seine ohne ihn zu übervortheilen, ohne Gnade, daß heiße, ohne Ansehn der Person (denn in diesem Sinne werde der Ausdruck Gnade in der Definition der Gerechtigkeit genommen), und werde Juden und Heiden nach ihrem Betragen belohnen oder bestrafen. Der Lehrer der Heiden suche also den Stolz der Juden zu dämpfen, und zeige, namentlich an dem Beispiele des Jacob und Esau, der Vorzug eines Volks beruhe nicht auf der Abstammung, sondern auf dem sittlichen Verhalten. In dem der Apostel dies den ganzen Streit hindurch führe, rede er gleichwohl in einigen Stellen, um die Anmaßung der Beschnittenen zu beugen, unter den Namen der Gnade von der bloßen Macht Gottes. Er sage nämlich zu diesen, welche in der Beobachtung der Ceremonien und Darbringung von Opferthieren ihren Ruhm suchten, und deshalb glaubten, daß andere Nationen, welche nicht zu den Gebräuchen des Gesetzes verpflichtet wären, mit ihnen nicht sogleich zur Gemeinschaft kommen könnten und dürften, daß, wenn auch in jenen Beobachtungen die Summe der Gerechtigkeit bestanden wäre, Gott gleichwohl in seiner Macht habe, eine Veränderung mit den Völkern vorzunehmen, so daß er verwerfe, welche er wolle, und annehme, welche er wolle. Hierauf lasse er einen Juden den Einwurf machen, so könne ja nichts mehr von dem Willen des Menschen gefordert werden, da Gott sich erbarme, wessen er wolle, und verstocke, wen er wolle. Dagegen erwiedere der Apostel: O homo tu quis es, qui respondeas Deo? und führe ein Zeugniß des Esaias an: numquid dicit figmentum ei qui se finxit, ut quid me feciſti sic? und füge von

dem Seinen hinzu: aut non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam? Das sey so zu verstehen: Weil ich den Willen Gottes empfohlen, und das Ansehen seiner Gnade aus einander gesetzt habe, indem ich sagte, daß er Barmherzigkeit demjenigen erweise, dessen er sich erbarmt hätte; so machst du, Jude, mir den boshaften Vorwurf, als wenn die von mir vorgetragene Empfehlung des göttlichen Willens und der göttlichen Macht die Gerechtigkeit Gottes untergrübe; und weil ich gesagt habe, Facit quod vult, so folgerst du, daß von dem Willen des Menschen nichts mehr gefordert werden dürfe, wenn Gott alles nach seinem Willen thue. Aber wenn ich von Gott sage, Facit quod vult, so sage ich nichts anders, als Facit quod debet; weil ich weiß, daß er nichts anders will, als was er soll. Beides ist eins. Wo also Wille und Gerechtigkeit unzertrennlich mit einander verbunden sind, da habe ich beides bezeichnet, wenn ich eins genannt habe. — Der Apostel wolle also den Stolz der Juden niederschlagen, welche ihre Trägheit deshalb mit dem Anstriche der Nothwendigkeit bedeckten, damit sie bei der Aufnahme der Heiden dem Evangelio widersprächen, und eins von beiden nur zugeben wollten, entweder daß die Heiden nicht zur Gemeinschaft der Verheißung kämen, oder auch der freie Wille aufgehoben würde. Deshalb sage er: wenn dem auch also wäre, wie du ersinnst (commentaris), so solltest du doch Gott demüthig bitten, nicht aber Aufruhr erregen. Dabei lasse er es aber nicht bewenden, sondern, so wie er die Macht Gottes empfohlen habe, vertheidige er auch die Gerechtigkeit Gottes, indem er im Folgenden ausdrücklich sage, daß die Gefäße, welche zur Schande oder zur Ehre gemacht werden, dies zur Bestrafung oder Belohnung des eigenen Willens empfingen. Si enim Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam in multa patientia, in vasis irae, consum-

matis in perditionem. Et ut notas faceret divitias gloriae suae in vasis misericordiae, quae praeparavit in gloriam, quos et vocavit nos, non solum ex Judaeis, sed etiam ex gentibus. Hier sage er ausdrücklich, daß Gott seinen Zorn nur diejenigen Gefäße fühlen lasse, welche zum Verderben vollendet worden sind, daß aber der Ruhm denjenigen ertheilt werde, welche dazu vorbereitet worden. Von wem aber solche Gefäße zur Strafe oder zur Seligkeit bereitet würden, spräche der Apostel selbst (2 Tim. 2, 20. 21.) deutlich aus. In magna domo non sunt tantummodo vasa aurea et argentea, et lignea et fictilia; alia quidem in honorem, alia in contumeliam. Si ergo mundaverit quis semetipsum ab his, erit vas in honorem sanctificatum, utile Domino, ad omne opus bonum paratum. In den Worten si mundaverit quis semetipsum werde das Geschäft des freien Willens angegeben. Unter den vasis vilibus seyen die Laster zu verstehen. Diese Gefäße würden also durch eigene Bemühungen entweder zum Zorn oder zur Seligkeit bereitet; Gott aber zeige bei beiden seine Macht, indem er entweder Strenge gegen die Gottlosen übe, oder Segen den Gläubigen verleihe. Op. imp. I. 131. ff.

Durch diese Erklärung suchte Julianus dem Augustinus das 9te Capitel des Briefes an die Römer für seine Prädestinations-Lehre zu entreißen. Nicht der Apostel, sondern ein stolzer Jude, der den Heiden die Verkündigung des Evangeliums mißgönne, solle aus den Worten Pauli die Consequenz ziehen: Cujus vult miseretur etc. Diesen solle der Apostel widerlegen, und die Uebereinstimmung der Gerechtigkeit Gottes mit seiner Macht zeigen, wobei die Freiheit des Menschen gerettet werde. Was er selbst aber von der göttlichen Gnade, die nicht auf das Verdienst des Menschen Rücksicht nehme, sage, habe bloß die Absicht die Anmaßung der Juden zu demüthigen. — Auch die Stelle im Esaias, aus welcher der

Apostel

Apostel einige Worte entlehnt hatte, wußte Julianus mit seiner Ansicht, so wie mit andern Aussprüchen des Propheten, in welchen dieser ermahnt vom Bösen abzulassen, das Gute zu thun (Esaias 1, 16. f.) in Uebereinstimmung zu bringen.

Daß Augustinus mit dieser Erklärungsweise des Julianus nicht zufrieden war, läßt sich erwarten. Er gibt sich daher alle Mühe, die seinige als die allein richtige geltend zu machen. Die Gnade, bemerkt er, sey Gott Niemanden schuldig. Er beruft sich, um die Behauptung des Julianus, daß Gott thue was er solle, daß also sein Wille mit der Gerechtigkeit überein stimme, seine Gnade sich also nach der Würdigkeit des Menschen richte, zu widerlegen, auf das Beispiel des Paulus. Diesen habe Gott mit Gewalt zu sich gezogen, und doch habe dieser die Christen verfolgt gehabt, mithin sich keine Verdienste erworben. Er beruft sich auf mehrere biblische Stellen z. B. Röm. 11. 5. 6. Ezech. 36, 23., in welchen erklärt werde, die Gnade werde durchaus nicht wegen der guten Werke ertheilt. — Von dem Patriarchen Jacob sagt er, er sey nicht wegen seines sanften guten Charakters und wegen seines Gehorsams gegen die Aeltern, wie Julian wollte, erwählt, sondern zu einem guten Menschen von Gott gemacht worden, weil er erwählt war. Er gibt in Rücksicht auf 2 Tim. 2, 21. zu, daß man von dem Menschen sagen könne, er bereite sich selbst zur Seligkeit, macht aber dabei die Bemerkung, durch welche die Freiheit wiederum aufgehoben wird, der Wille müsse zuvor von Gott bereitet seyn. — Nach des Apostels ausdrücklicher Erklärung käme es nicht an auf das Wollen und Laufen des Menschen, sondern auf das Erbarmen Gottes. Gott habe sich daher nicht deswegen erbarmt, weil Jacob gewollt habe und gelaufen sey; sondern Jacob habe deswegen gewollt und sey gelaufen, weil Gott sich erbarmt habe. Gott erbarme sich aber nach der Gnade, welche umsonst gegeben, aber

nicht den Verdiensten ertheilt werde; er verstocke aber nach dem Gericht, welches nach Verdienst verhängt werde. Denn aus der verdammten Masse ein Gefäß zur Ehre zu machen, sey eine offenbare Gnade; daraus aber ein Gefäß zur Schande zu machen, sey ein gerechtes Gericht u. s. w.

Die Stelle Eph. 1, 4. f., auf welche Augustinus ein großes Gewicht legte, erklärte Pelagius in seinem Commentar zu derselben auf eine seiner Theorie gemäße Weise. Zu den Worten: sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati, bemerkt er in Uebereinstimmung mit seiner praedestinatio conditionata: „Weil vor ihm nichts Neues ist, bei dem Alles war, ehe es geschah; nicht wie einige Ketzer träumen, als wenn die Seelen vorher im Himmel versammelt gewesen wären." Und zu den Worten, qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum u. s. w.: „Er hat vorher bestimmt, daß die Menschen Macht haben sollten, Kinder Gottes zu werden, welche glauben wollten, wie geschrieben ist, sie redeten mit Zutrauen zu jedem, welcher glauben wollte." Secundum propositum voluntatis suae erklärte er: „Nicht nach unsern Verdiensten." Es enthielten die Pauliniſchen Worte also eine Vorherbestimmung, die aber, eben weil sie auf das Verhalten des Menschen Rücksicht nimmt, mit der Freiheit des menschlichen Willens in keinem Widerspruche ist. Auf der andern Seite ist es aber als Gnade, nicht als Verdienst, anzusehen, daß Gott den Menschen unter der Bedingung der eigenen Anwendung seiner Kraft die Beseligung des Christenthums will theilhaftig werden lassen.

Die Allgemeinheit der Erlösung fand Pelagius deutlich genug selbst in den Pauliniſchen Briefen ausgesprochen. Pro omnibus mortuus est Christus 2. Cor. 3, 15. heißt nach Pelagii Erklärung: für alle Sünder ist Christus wie ein unbeflecktes Opfer dargebracht wor-

den. Zu 1. Tim. 2, 4. qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire bemerkte er, daß durch diese Stelle der Einwurf von der Verstockung Pharao's und die übrigen Einwürfe dieser Art gehoben würden. Gott wolle, daß Allen geholfen würde, wenn sie nur Alle dem Rufe Gottes Gehör geben wollten. Zu V. 6. qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus: Er hat sich für Alle gegeben, wenn Alle erlöset werden wollten.

So viel von den Gründen, deren sich auf der einen Seite Augustinus, auf der andern die Pelagianer zum Beweise der Richtigkeit ihrer Theorie bedienten. Einen prüfenden Blick auf jene werden wir noch am Schlusse dieser Schrift werfen. Vorher wird aber die Frage, wie dachten die Väter vor Augustin über die streitigen Lehren, zu beantworten seyn, und in einer pragmatischen Geschichte der Augustinischen und Pelagianischen Streitigkeiten nicht übergangen werden dürfen.

Zwei und zwanzigstes Capitel.

Untersuchung der Frage, wie verhält sich der Augustinismus und Pelagianismus zu den Meinungen der Väter vor Augustinus über die streitigen Lehren.

Eine solche Untersuchung ist allerdings sehr wichtig und interessant, allein sie ist auch sehr mühsam und schwierig, vorzüglich da sich die Kirchenschriftsteller nicht immer bestimmt genug ausdrucken. Hier kann natürlicher Weise nur auf die Resultate, die sich aus Untersuchungen über die Meinungen einzelner Kirchenväter ergeben haben

Rücksicht genommen werden. Vossius hat in dieser Absicht viel gesammelt, nur vermißt man die gehörige Kritik. Auch Whitby hat in seinem schon angeführten tractatus Manches zusammen getragen, was die Meinungen der früheren Väter von der Erbsünde und der Zurechnung derselben betrifft. Horn's commentatio de sententiis eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit de peccato originali. Goett. 1801. 4. ist sehr verdienstlich, und erleichtert in Rücksicht der Erbsünde und der damit in unmittelbarer Verbindung stehenden Lehren die Untersuchung. Diese Preisschrift enthält nämlich eine ziemlich vollständige Darstellung einzelner Väter über die Lehre von der Erbsünde. Nur hätte noch etwas genauer bemerkt werden sollen, worin die Väter vor Augustin das durch den Fall Adam's verlorne Ebenbild Gottes setzten. Daß die Werke von Münscher, Wundemann u. A. gleichfalls viel hierher Gehörendes enthalten, bedarf keiner Erinnerung.

Was man in der Kirchengeschichte häufig genug antrifft, bei entstandenen Religions-Streitigkeiten wirft jede Partei der andern Abweichung von der Lehre der Kirche vor, finden wir auch hier. Bemerkenswerth ist es, daß Augustinus den Pelagianern häufig den Vorwurf macht, daß sie eine neue Lehre vortrügen. Er nennt de haeresibus c. 88. die Pelagianische Ketzerei haeresin omnium recentissimam a Pelagio monacho exortam. Niemals leitet er den Pelagianismus von einem frühern Ketzer ab, er scheint daher den Pelagius für den Erfinder einer neuen Lehre gehalten zu haben. Dies konnte er um so mehr, je unbekannter er mit den Griechischen Kirchenschriftstellern war. Nur ein und das andere Mal druckt er sich zweifelhaft aus. Nämlich de pecc. orig. 22. sagt er in Beziehung auf den Pelagius und Cälestius: hujus perversitatis auctores vel perhibentur, vel etiam probantur; vel certe si

auctores non sunt, sed hoc ab aliis didicerunt, assertores tamen et doctores u. s. w.; und in dem 190sten Briefe an den Optatus Cap. 6. nennt er sie novae haereseos vel auctores vel certe acerrimos notissimosque suasores. Indessen bleibt so viel immer gewiß, daß Augustinus den Pelagianismus für eine neue Lehre hielt, und nur zuweilen wegen ihres Erfinders zweifelhaft war. Anders urtheilte Hieronymus. Außer daß er die Pelagianischen Irrlehren zum Theil schon mehreren Philosophen beilegt, läßt er sie unter den Lehrern in der christlichen Kirche den Origenes, Rufinus (oder wie er ihn gern mit einem Spottnamen nennt: Grunnius von grunnire), Evagrius aus Pontus, Jovinianus und Andere vortragen. Man sehe den prologus dialogi adversus Pelagianos, die praefatio lib. 4. in Jeremiam und andere Stellen. Im 133sten Briefe erklärt er die Pelagianische Lehre für einen ramusculus Origenis, welches nach seiner damaligen Ansicht ein großes Verbrechen war. Marius Mercator leitet die Pelagianische Ketzerei von einigen Syrern, vorzüglich aber vom Theodorus von Mopsveste her, und läßt sie zuerst den Rufinus aus Syrien nach Rom bringen. Commonit p. 63. App.

Im Gegentheil behaupteten die Pelagianer, daß ihre Lehre die orthodoxe sey, daß sie die Aussprüche der Kirchenväter, unter welchen sie oft und gern den Chrysostomus anführten, für sich hätten, und daß ihre Gegner von der Lehre der Kirche abwichen. Besonders häufig war der Vorwurf, daß Augustin's Lehre, die von den Pelagianern und namentlich von dem Julianus eben so wenig rein dargestellt wurde, als die Pelagianische vom Augustinus, nichts anders als Manichäismus sey. Gegen diesen Vorwurf vertheidigt sich Augustinus, und sucht, vorzüglich in den ersten beiden Büchern gegen den Julianus, zu beweisen, daß die Lehre von der auf die Nachkommen übergegangenen Sünde Adam's

die berühmtesten so wohl Griechischen als Lateinischen Kirchenväter für sich habe, daß also auch diese, wenn die Lehre Manichäisch sey, der Vorwurf des Manichäismus treffe, daß aber vielmehr durch die Pelagianische Lehre der Manichäismus eine Stütze erhalte.

Und in der That Augustin's Lehre entfernte sich von dem Manichäismus, wie wir bereits gesehen haben. Das Anti-Manichäische derselben liegt vorzüglich darin, daß Augustinus dadurch, daß er die Erbsünde nicht für die Substanz des Menschen hielt, die Natur des letztern also für etwas Gutes, von Gott Geschaffenes erklärte, den Dualismus des Manes zu vermeiden suchte. Gleichwohl enthält der Augustinismus in manchen seiner Theile einen Anklang vom Manichäismus. Am auffallendsten wird man an letztern erinnert in demjenigen, was Augustinus über die concupiscentia bei der Zeugung sagt, wodurch der Mensch dem Teufel unterworfen werde. Nur ging Manes einen Schritt weiter. Er ließ durch die concupiscentia den Teufel den Hervorbringer der Menschen seyn, und sah daher die Lust als etwas Böses an. Man sehe den vom Julianus angeführten Brief des Manes an die Tochter Menoch. Op. imp. III. 180. 187.

Wie verhielt sich aber nun wirklich der Augustinismus und Pelagianismus zu dem, was die früheren Kirchenväter über die streitigen Puncte gelehrt hatten?

Um die Uebersicht der verschiedenen Meinungen der Väter vor Augustin über die streitigen Lehren zu erleichtern, wird es zweckmäßig seyn, die Lehre von der Erbsünde und dem was damit unmittelbar in Verbindung steht, von der Lehre von der Gnade, Erlösung und Prädestination zu trennen. Also:

I. Meinungen der Väter vor Augustin über die Erbsünde und die damit im unmittelbaren Zusammenhange stehenden Lehren.

Hier ist zuvörderst zu bemerken, daß erst vom Justinus an, also erst seit jener Zeit als die Philosophen zum Christenthum übertraten, das ist seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts von den Vätern über die durch die Sünde Adam's veränderte Natur des Menschen speculirt wurde. Die Apostolischen Väter bekümmerten sich, so viel sich aus den auf unsere Zeiten gekommenen Ueberresten ihrer Schriften urtheilen läßt, um diese anthropologische Materie nicht. Was sie hierüber sagten, läßt sich auf folgende einfache und unbestimmte Sätze zurück führen: Adam ist von Gott gut geschaffen und zur Unsterblichkeit bestimmt worden. Die Ursache der Sünde ist eine äußere, nämlich der Teufel; die Gränzen seines Reichs erstrecken sich aber nicht so weit, daß er uns zur Sünde zwingen kann, vielmehr können wir ihr widerstehen. Wenn wir vollkommen sind, so ist dies unser und Gottes Werk. Sieh Horn's commentatio S. 8.

Wenn daher von den Meinungen der Väter vor Augustin die Rede ist, so kann man nur auf diejenigen Rücksicht nehmen, welche seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, also von Justin's Zeit an, gelebt haben. Und hier ergibt sich denn:

1) Fast alle Väter vor Augustinus stimmten darin mit ihm überein, daß der Mensch ursprünglich gut geschaffen sey, die Freiheit des Willens gehabt habe, und nicht gestorben seyn würde, wenn er nicht gesündigt hätte. Sie hielten den leiblichen Tod für eine Strafe der Sünde Adam's für Adam selbst, und wenigstens für ein von ihm herrührendes Uebel für seine Nachkommen, also für ein Erbübel. Hätte Adam das Gebot Gottes nicht übertreten, so würde er zur Belohnung seines Gehorsams

nicht gestorben seyn. Diese Meinung stellten, freilich mit manchen Modificationen, unter den Griechischen Kirchenvätern auf: Justinus Martyr, Tatianus, Theophilus von Antiochien, Irenäus, Clemens Alexandrinus, Methodius, Cyrillus von Jerusalem, Athanasius, Basilius, die beiden Gregore, Chrysostomus; unter den Lateinischen: Tertullianus, Cyprianus, Ambrosius. Die hierher gehörenden Stellen, welche sich mit vielen andern ohne Mühe vermehren ließen, sind von Horn gesammelt. Nur verdient es noch bemerkt zu werden, daß mehrere dieser Väter, namentlich Irenäus, Methodius, Basilius, Gregorius Nazianzenus und Ambrosius und außer ihnen noch Hilarius Pictaviensis den Tod in so fern als eine Wohlthat Gottes ansahen, weil dadurch dem sündhaften Zustande des Menschen ein Ende gemacht werde. Gregor von Nyssa dachte sich den Tod als eine physische Folge von dem Genusse der verbotenen Frucht, wodurch etwas Giftiges, die Natur des Menschen Auflösendes in den menschlichen Körper gekommen sey. Orat. magna catechet. Abschnitt 37. Er wich also hierin vom Augustinus, aber auch von mehreren ältern Vätern z. B. dem Theophilus, ab.

Athenagoras äußert sich über den Fall Adam's und die Folgen desselben nicht. Origenes, Arnobius und Lactantius entfernten sich durch besondere, größtentheils aus dem Platonismus geschöpfte Vorstellungen von den übrigen Kirchenvätern.

a) Origenes ließ bekanntlich die Seelen nach der Platonischen Philosophie zur Strafe mit dem Körper als Materie verbunden werden, weil sie schon vorher gesündigt hätten. Indessen ließ er die Seelen doch ursprünglich gut und mit freiem Willen geschaffen seyn. Sie wurden wegen begangener Sünden in die Körper gewissermaßen eingekerkert. Den leiblichen Tod sah er als eine Strafe der Sünde an, welche jede Seele vor Erschaffung der Welt verübt habe.

b) Arnobius, dessen Ansichten nicht die beliebtesten waren, ließ die menschliche Seele, die aus einer Substanz bestehe, welche zwischen der sterblichen und göttlichen Natur die Mitte halte, nicht von dem höchsten Gott geschaffen seyn, und betrachtete daher das moralische Elend, die Sünde, und den Tod als natürliche und angeborne Uebel. Die Unsterblichkeit könne ihr deswegen nur durch eine besondere Wohlthat von Gott verliehen werden. Disputatt. adv. Gentes l. II. c. 30. seqq. Parte prima ex edit. Orellii. Lipsiae 1816.

c) Lactantius, ein Schüler des Arnobius, behauptete, daß der menschliche Körper als Materie bösartig sey. Aber er erinnert doch dabei, daß die Seele des Menschen gut sey, und daß der Mensch dahin streben müsse, die Materie zu besiegen und ihrer mächtig zu werden. Uebrigens nahm auch er an, daß Adam, wenn er die Gebote Gottes beobachtet hätte, nicht gestorben seyn würde, und leitet daher den leiblichen Tod von der Sünde Adam's ab. Institutt. II. c. 13. Man vergl. Münscher's Handbuch der Dogmengeschichte. 2t. B. §. 172.

Die Pelagianer wichen also darin von allen orthodoxen Kirchenvätern ab, daß sie behaupteten, Adam würde gestorben seyn, auch wenn er nicht gesündigt hätte. Die orthodoxe Meinung war wohl durch das Verbot so allgemein geworden „welches Tages du davon issest, sollst du des Todes sterben." Die Pelagianer erklärten diese Stelle, wie gezeigt ist, von dem geistlichen Tode oder der moralischen Strafe der Sünde. — Die Ausdrücke „verdammt werden, Verdammung," wenn sie bei den Kirchenvätern vor Augustinus in Beziehung auf die Folgen der Sünde Adam's für die Nachkommen vorkommen, gehen immer auf den leiblichen Tod. Hierher gehört die vom Augustinus c. Jul. I. 6. angezogene Stelle aus dem Chrysostomus, aus welcher er aber nach seiner Gewohnheit zu viel für seine Theorie folgerte: „Als Adam jene große Sünde beging, und das ganze menschliche Geschlecht

gemeinschaftlich verdammte (in commune damnavit)" u. s. w.

2) Alle Kirchenväter entfernten sich darin vom Augustinus, und stimmten mit den Pelagianern überein, daß sie dem Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande Freiheit des Willens beilegten.

So sagt Justinus in der kleinern Apologie Cap. 7. (nach der Benedictiner-Ausgabe. Hagae Comit. 1742.): Jedes geschaffene (vernünftige) Wesen ist von der Beschaffenheit, daß es des Lasters und der Tugend fähig ist. Denn es würde nichts Lobenswürdiges thun können, wenn es nicht die Macht hätte, sich nach beiden Seiten zu wenden. Auf ähnliche Weise äußert sich Athenagoras in der Apologie z. B. Cap. 24. Irenäus, Gregorius von Nazianz und Chrysostomus widerlegen in ihren Schriften absichtlich das Fatum der Stoiker, und vertheidigen mit siegenden Gründen die Freiheit des Willens. Vorzüglich stark behaupten sie Clemens Alexandrinus und Origenes. Letzterer stellt es sogar als einen Satz des auf apostolischer Ueberlieferung sich gründenden Kirchenglaubens auf, daß jede vernünftige Seele Freiheit des Willens habe. De princip. prooem. p. 48. ex edit. de la Rue T. I. Paris. 1733. Merkwürdig ist die Art, wie sich Cyrillus von Jerusalem in der vierten Catechese und zwar in dem Capitel περὶ ψυχῆς über den freien Willen erklärt. Wisse, heißt es daselbst, du hast eine Seele mit freiem Willen (ψυχὴν αὐτεξούσιον), — die das Vermögen hat zu thun, was sie will. Denn du sündigst nicht von Geburt (κατὰ γένεσιν), noch nach einem Ungefähr (κατὰ τύχην) u. s. w. Wir sündigen nach freier Wahl (ἐκ προαιρέσεως). — Auch alle Lateiner behaupteten, daß die Freiheit des Willens nach dem Fall nicht verloren sey; nur äußerten sie sich nicht hierüber so stark als die Griechen und namentlich die Alexandriner. Man vergl. Keil de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberan-

dis. Comment. XIII. a. 1804. Selbst Augustinus erklärte sich ja, wie oben bemerkt ist, als er noch gegen die Manichäer schrieb, für die Freiheit des Willens. Nur darf man mit Wundemann (Geschichte der christlichen Glaubenslehren Th. 2. S. 92.) hier nicht das Buch de fide adversus Manichaeos anführen. Denn da es auch dem Evodius beigelegt wird, so läßt sich nicht sicher daraus für Augustin's Meinung argumentiren.

3) Das Ebenbild Gottes setzten die meisten, wenigstens die aufgeklärtesten Kirchenväter in die Vernunft oder Erkenntniß und Freiheit des Willens; andere in körperliche Aehnlichkeit mit Gott und Unsterblichkeit; wieder andere in einen sehr glücklichen Zustand überhaupt, wozu sie auch die Herrschaft über die übrigen Geschöpfe rechneten.

Zuerst setzte man es wohl in eine körperliche Aehnlichkeit mit Gott, und darin traf man unstreitig am besten den Sinn der ersten Capitel der Genesis, so anthropomorphisch diese Vorstellung auch war. So setzt es z. B. Irenäus, der übrigens, so wie Theophilus, den Adam nicht in einem vollkommenen Zustande, sondern als Kind in die Welt kommen läßt, in den Körper (plasmate) adv. haer. V. 6, 1., wozu er denn auch wohl die Unsterblichkeit rechnete IV. 38, 4.; dagegen die Aehnlichkeit (דמות), welche er vom Ebenbilde (צלם imago) unterscheidet, vorzüglich in Erkenntniß und Freiheit des Willens IV. 4, 3. Eben so setzt Tertullian das Ebenbild in den Körper de resurrect. c. 6.; aber auch in die Freiheit des Willens. C. Marcion. II. 5.

Dagegen widerlegt schon Clemens Alexandrinus diejenigen, welche das Ebenbild in einer körperlichen Aehnlichkeit mit Gott finden wollten, und setzt es besser in die Vernunft. Mit ihm stimmte überein sein großer Schüler Origenes. Beide unterschieden gleichfalls das Ebenbild von der Aehnlichkeit, aber auf eine andere Weise, wie Irenäus. Beide setzten das Ebenbild (

imago) Gottes in die urſprüngliche Fähigkeit des Menſchen zum Guten, die Aehnlichkeit (ὁμοίωσις similitudo) aber in die durch eigenen Fleiß erlangte Fertigkeit darin. Clem. Alex. Strom. lib. II. Orig. de princ. III. 6.

Eben ſo mußte man es auch ſchon frühe in Unſterblichkeit ſetzen, weil ja der Verluſt derſelben als die Strafe des Falls Adam's angeſehen wurde. Jenes geſchah noch vom Euſebius; allein die übrigen Väter des vierten Jahrhunderts, Macarius, die beiden Gregore, Cyrillus von Jeruſalem und Andere fuhren doch mehr damit fort, daß ſie es in die Vernunft und Freiheit des Willens ſetzten. Einige von ihnen z. B. Gregor von Nazianz ſcheinen es auch zugleich in Unſterblichkeit geſetzt zu haben; vom Gregor von Nyſſa dürfte es ſich mit Gewißheit behaupten laſſen. Letzterer läßt übrigens in dem Büchlein περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου den erſten Menſchen vor dem Fall in einem ſehr glücklichen, von Leidenſchaften freien Zuſtande ſeyn, ihn die Herrſchaft über die übrigen Geſchöpfe führen, und ſich durch körperliche Schönheit auszeichnen. In der Abhandlung über das Bild und die Gleichheit aber ſetzt er beides in die Abbildung des Geheimniſſes der Dreieinigkeit und der Menſchwerdung eines aus der Dreiheit, in ſo fern Adam den ungezeugten Gott und Vater, ſein Sohn das gezeugte Wort Gottes und die ausgegangene Eva die ausgehende Perſon des heiligen Geiſtes abbilde u. ſ. w. Dieſe Vorſtellung widerlegt Auguſtinus de Trin. XII.

In der dem Athanaſius beigelegten Schrift contra Gentes wird das Ebenbild Gottes darin geſetzt, daß die Menſchen nach dem Logos (κατὰ λόγον) geſchaffen worden. Eine Vorſtellung, welche auch Irenäus, Origens und Andere hatten, und welche mit der Annahme, der mehrere frühere Platoniſche Kirchenväter folgten, daß den Menſchen und zwar den Weiſen in einem höhern Grade von dem göttlichen Logos etwas mitgetheilt ſey, in Verbindung ſtand.

Chrysostomus setzt das Ebenbild Gottes in die Herrschaft über die ganze Erde, die dem ersten Menschen verliehen sey. Ambrosius läßt die menschliche Seele vor dem Fall mit allen Tugenden geschmückt seyn, und scheint hierin das Ebenbild Gottes zu setzen. In seinem Buche de paradiso erklärt er das Paradies für die menschliche Seele, welche in Eden gepflanzt sey, das heißt dort Wohlleben und Freude gefunden habe. Der Strom, der es gewässert, sey Christus, aus welchem sich vier Flüsse, nämlich die Cardinal-Tugenden, Klugheit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit ergossen hätten.

Augustinus setzte es dagegen, wie oben gezeigt ist, vorzüglich in die verständige und vernünftige Natur des Menschen. De gen. ad lit. VI. 12. De gen. ad lit. lib. imperf. c. 16.

Nur diejenigen Väter also, welche das Ebenbild in eine körperliche Aehnlichkeit mit Gott, in Herrschaft über die übrigen Geschöpfe und in Unsterblichkeit setzten, konnten sagen, daß es durch den Fall verloren sey. Allein diejenigen, welche es in Vernunft und Freiheit des Willens setzten, konnten nicht sagen, daß es verloren sey, da sie ja beides noch nach dem Fall fortdauern ließen, wie Pelagius. Darin wichen diese also wieder vom Augustinus ab, denn er ließ durch den Fall die Erkentniß geschwächt und die Freiheit des Willens verloren seyn.

4) Ein Hauptpunct im Augustinischen System war die Zurechnung der Sünde Adam's bei allen seinen Nachkommen, der reatus peccati adamitici. Die Väter vor Augustin haben diese Imputation niemals ausdrücklich gelehrt, also wichen sie auch in so fern vom Augustinus ab.

Sie betrachteten zwar fast alle den leiblichen Tod als eine Folge der Sünde Adam's und als ein Uebel, welches vom Fall Adam's herrühre. Sie nannten dieses

Uebel auch wohl eine Strafe der Sünde Adam's, und deswegen berief sich Augustinus auf die Uebereinstimmung der katholischen Kirche in dieser Hinsicht. De civ. Dei. XIII. 15. Allein sie sagen nirgends bestimmt, daß dieses Uebel oder diese Strafe durch eine Zurechnung der Sünde Adam's auf seine Nachkommen übergegangen sey.

So sagt z. B. Tertullian de testimon. anim. c. 3. übereinstimmend mit seiner Idee vom Traducianismus der Seele, daß Adam die Strafe des Todes auf seine Nachkommen vererbt habe. Er sagt adversus Marcion. I. 22.: „Der Mensch wird, weil er einen einzigen kleinen Baum gekostet hatte, zum Tode verdammt; daher erwachsen Sünden mit Strafen; und alle kommen nunmehr um, die nicht einmal einen Nasen des Paradieses gekannt hatten." Aber er sagt nichts von einer Zurechnung.

Andere drucken sich zwar so aus, als wenn sie eine Zurechnung im Sinne gehabt hätten; allein sie können auch eine bloße Theilnahme an der Strafe ohne Zurechnung der Schuld darunter gedacht haben.

So sagt z. B. Irenäus adv. haer. V. 16, 3.: „Wir haben in dem ersten Adam Gott beleidigt (παρακεκρούκαμεν) dadurch daß wir sein Gebot nicht erfüllten, in dem andern Adam aber sind wir wieder mit ihm versöhnt worden, da wir ihm gehorsam bis zum Tode geworden sind." Basilius (in sermone de jejunio beim Augustinus c. Jul. I. 5.): „Weil wir nicht gefastet haben, sind wir aus dem Paradiese gefallen (διὰ τὸ μὴ νηστεύσαι ἐξεπέσομεν τοῦ παραδείσου)." Gregorius von Nazianz (Orat. 38. in d. natalem Christi) in einer auch vom Augustinus c. Jul. I. 5. angeführten Stelle: „Wie wir in Adam alle gestorben sind, so laßt uns auch in Christo alle leben. Mit Christo also laßt uns geboren, und mit Christo gekreuziget, und mit ihm in den Tod begraben werden, damit wir auch mit ihm

zum Leben auferstehen. Denn es ist nothwendig, daß wir diese heilsame und nöthige Veränderung erleiden, damit wir, wie wir aus einem guten Zustande in einen traurigen gebracht sind, so aus einem traurigen zu einem bessern zurück geführt werden. Denn wo die Sünde mächtig war, ist die Gnade noch viel mächtiger gewesen; das diejenigen, welche der Genuß des verbotenen Baums verdammt hat, Christi Kreuz mit einer reichlichern Gnade rechtfertige." Hier ist zu bemerken, daß bei den Kirchenvätern, wie bereits Erasmus erinnert hat, der Ausdruck sterben oder in Adam sterben, synonym ist mit dem, aus dem Paradiese vertrieben werden, weil denjenigen, welche aus dem Paradiese vertrieben waren, es nicht mehr erlaubt war, von der Frucht des Baumes des Lebens zu essen. Wenigstens ist dies die gewöhnliche Bedeutung. Wir sind in Adam gestorben, ist also nichts anders, als was Methodius nach einem Fragmente bei'm Epiphanius (Haer. 64.) so ausdruckt: Wir sind in dem ersten Vater aus dem Paradiese vertrieben worden. Man s. Horn's comment. S. 51. — Gregorius von Nyssa sagt in der orat. m. catech. c. 8.: „Seitdem wir uns mit freiem Willenstriebe die Gemeinschaft der Sünde zugezogen haben (τῇ αὐτεξουσίῳ κινήσει τὸ κακὸν τῇ κοινωνίᾳ ἐπεσπασάμεθα), indem wir sie mit einem gewissen Vergnügen gleichsam wie ein mit Honig untermischtes Gift in unsere Natur brachten, sind wir dadurch von der Seligkeit, welche in der Abwesenheit der Leidenschaft besteht, abgefallen und zu unserer Verschlimmerung umgeschaffen worden."

Bei'm Chrysostomus heißt es sogar: „Christus kam und fand unsere väterliche Handschrift, welche Adam geschrieben hatte." Diese Stelle aus einer Homilie des berühmten Redners ad Neophytos führt Augustinus in der Original-Sprache c. Jul. l. 6. an, und benutzt sie für seine Imputation. Ambrosius sagt im Commentarius in Lucam, nach der Anführung des Augustinus c. Jul. l. 3.

und op. imp. II. 36.: „Der Tod Aller ist die Schuld Adam's. — Adam war, und in ihm waren wir alle; Adam kam um und in ihm sind wir alle umgekommen."

Aus dieser Art sich auszudrucken könnte freilich, wenn man diese Stellen außer dem Zusammenhange und ohne Rücksicht auf die sonstigen Lehren der Väter betrachtet, die Augustinische Imputation hergeleitet werden. Allein sie lassen auch die Erklärung zu: die Nachkommen Adam's nehmen Theil an den Strafen der Sünde Adam's, ohne daß an eine Zurechnung der Schuld desselben zu denken ist.

Daß dies Letzte der Sinn jener Väter ist, leidet keinen Zweifel. Sie sahen den Tod als eine Strafe der Sünde Adam's an, der sich über alle Menschen verbreitet habe. Da wir nun an der Strafe mitleiden müßten, so sey es eben so gut, alß wenn wir alle gesündigt hätten. So erklärt namentlich Cyrillus von Jerusalem seine Meinung über die Stelle Röm. 5, 14. regnavit mors ab Adamo usque ad Moysen. „Dies hat Paulus zu erkennen gegeben, daß, obgleich Moses ein gerechter und bewunderuswürdiger Mann gewesen ist, das Urtheil des Todes, welches gegen Adam gesprochen war, auch zu ihm und zu denen, welche ihm gefolgt sind, gekommen ist. Gleichwohl haben sie nicht gesündigt, wie Adam, und aus Ungehorsam (κατ παρακοην) von dem Baum im Paradiese gegessen." Catech. 15. Cyrillus spricht hier also die Nachkommen Adam's von dem Ungehorsam Adam's frei.

In diesem Sinne lassen sich jene angeführten Stellen und andere ähnlicher Art erklären. Es fiel noch keinem Kirchenlehrer ein, sich die Sache so zu denken, als wenn uns die Sünde Adam's zugerechnet würde.

Unter dem Fluch, den einige Väter über alle Menschen, und zum Theil als eine Erbschaft kommen lassen, verstanden sie den Tod. Chrysostomus wollte in der angeführten Stelle nichts weiter sagen, als daß Adam

zuerst

zuerst gesündigt und eine Schuld auf sich geladen habe. Diese Schuld war ihm die Handschrift. Er setzt sogleich hinzu: „Adam machte den Anfang mit der Schuld, und wir vermehrten die Anleihe (τὸ δάνεισμα) durch nachfolgende Sünden.“ Auf diese Weise steht jene Stelle mit andern Aeußerungen jenes Kirchenvaters im vollkommensten Einklange.

Ambrosius endlich erklärt die angeführten Worte „der Tod Aller ist die Schuld Adam's“ so: „Wir sterben alle in Adam,“ d. i. wie Adam, weil durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und der Tod durch die Sünde und so zu allen Menschen hindurch gedrungen ist“ u. s. w. — Also bezog er alles auf den leiblichen Tod als die Strafe der Sünde Adam's; aber er sagt nichts von einer Zurechnung der Sünde Adam's. Eben so wenig redet er in andern vom Augustinus angeführten Stellen von einer solchen Zurechnung. In der de pecc. orig. 41. angeführten Stelle des Ambrosius aus dessen Buche de resurrectione: „Ich bin gefallen in Adam, ich bin aus dem Paradiese vertrieben in Adam, ich bin gestorben in Adam. Er ruft mich nicht wieder hervor, wenn er nicht mich in Adam gefunden hat, wie in jenem der Schuld unterworfen, dem Tode schuldig, so in Christo gerechtfertigt,“ ist von dem leiblichen Tode, der Strafe der Uebertretung Adam's, an welcher wir Theil nehmen, die Rede, aber keinesweges von einer Zurechnung der Sünde desselben. Darauf bezieht sich auch das, was Augustinus (c. Jul. I. 3.) aus dem siebenten Buche der Erklärung des Ambrosius über den Lucas anführt: „Adam erhielt eine tödtliche Wunde (lethale vulnus), an welcher das ganze menschliche Geschlecht gestorben seyn würde, wenn nicht jener herab steigende Samariter seine schmerzhaften Wunden geheilt hätte.“

Wäre die zweite Apologie des Davids echt, so würde man freilich aus derselben eine wichtige Beweis-

stelle dafür, daß Ambrosius eine Zurechnung der Sünde Adam's für alle seine Nachkommen angenommen, anführen können. Denn im zwölften Capitel heißt es daselbst: „Wir haben alle in dem ersten Menschen gesündigt, und durch die Nachfolge der Natur ist auch die Nachfolge der Schuld von Einem auf Alle übergegangen. — Adam ist in einem jeden von uns. Denn in ihm hat die Menschheit (conditio humana) gesündigt, weil die Sünde durch Einen auf Alle übergegangen ist." Da aber schon die Benedictiner an der Echtheit der Schrift, aus welcher diese Stelle genommen ist, zweifelten, so kann sie nicht in Betracht kommen. Und in der That scheint schon darin ein wichtiger Grund gegen ihre Echtheit zu liegen, daß Augustinus, der so gern auf den Ambrosius zurück kommt, und dem nichts erwünschter, als gerade diese Aeußerung des berühmten, auch vom Pelagius sehr geachteten Mailändischen Bischofes hätte seyn können, sie ganz mit Stillschweigen übergeht.

Ueber dies kann man Stellen anführen, wo die Väter eine solche Zurechnung der Sünde Adam's durchaus zurück wiesen, und sich gerade zu gegen dieselbe erklärten. Vorzüglich gilt dies von Vätern der Griechischen Kirche.

Sie läugneten zum Theil, daß der Mensch mit der Sünde Adam's behaftet geboren würde. So sagt z. B. Athenagoras in der Apologie Cap. 25.: „Der Mensch ist wohlgeartet (συνταττως εχει) so wohl in Rücksicht seines Schöpfers, als auch in Rücksicht seiner natürlichen Zeugung (τη κατα την γενεσιν φυσει) u. s. w." Clemens von Alexandrien eifert gegen den Schluß, den die Enkratiten aus einigen biblischen Stellen zogen, um zu beweisen, daß die Zeugung und Ehe verwerflich sey. Stromat. III. p. 468. 469. (ex edit Colon. 1688.) Hier kommt die Stelle aus dem Hiob wieder vor: Nullus est sorde mundus nec si unius quidem diei fuerit vita ejus, und die Stelle Ps. 51.: in peccatis conceptus sum, et in iniquitatibus concepit me mater mea. Er fragt dabei mit

Recht, wie denn ein neugebornes Kind schon sündigen könne? und wie denjenigen der Fluch Adam's treffen könne, der noch gar nicht selbst gehandelt habe? Wenn auch David in Sünden empfangen sey, so habe er doch deswegen als Kind noch keine Sünde an sich gehabt. David habe prophetisch geredet, habe unter der Mutter die Eva verstanden, da Eva die Mutter aller Lebendigen sey. Die Stelle im Hiob und ähnliche Stellen bezog er nicht auf die Kinder, sondern auf die Erwachsenen, wodurch die Größe ihrer Sünde gezeigt werden solle. Im Protreptikon (S. 16. 17.) erklärt er die Worte im Briefe an die Epheser „Wir waren von Natur Kinder des Zorns" ganz richtig von dem vorigen Zustande der Heiden. — Cyrill von Jerusalem zeigt Catech. 4. περὶ ψυχῆς gegen den Origenes, daß die Seelen nicht gesündigt hätten, ehe sie in diese Welt kamen. Wir kämen ohne Sünde in die Welt, und sündigten hier aus freiem Willen. Man solle ihm nicht mit der falschen Auslegung von Röm. 7, 16. kommen, si quod nolo illud facio, sondern man solle sich dessen erinnern, welcher sage Röm. 6, 19.: sicut exhibuistis membra vestra serva immunditiae et iniquitati ad iniquitatem; ita nunc exhibete membra vestra serva justitiae in sanctificationem. Und in der 12ten Cathechesi heißt es: „Gott ist's, der auch nun noch im Schooße der Mutter die Kinder bildet, wie Hiob 10, 10. sagt. — Nichts ist in der menschlichen Bildung befleckt (κἂν μιαρόν τι ἐν ἀνθρωπίνῃ κατασκευῇ), wenn sie nicht durch Ehebruch und Ausschweifung sich selbst befleckt." — Athanasius selbst, der doch wohl orthodox gewesen seyn wird, wenn gleich nicht Augustinisch orthodox in der Lehre von der Erbsünde, äußert sich in der dritten Rede gegen die Arianer (T. I. Colon. 1686.) S. 485.: „Es hat viele heilige Männer gegeben, welche rein von aller Sünde waren. So war Jeremias ein Heiliger von Mutterleibe an,

und Johannes hüpfte, als er noch im Schooße seiner schwangern Mutter getragen ward, vor Freuden bei der Stimme der Gottesgebärerin Maria; dennoch herrschte der Tod von Adam bis Mose, auch über diejenigen, welche nicht gesündigt haben wie Adam selbst." Endlich erklärt es Chrysostomus, der überhaupt philosophischer dachte als seine Vorgänger und die Idee der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes bei der Annahme der Uebel und des Bösen in der Welt immer zu retten suchte, in der zehnten Homilie über den Brief an die Römer bei Interpretation der Stelle sicut per unius delictum u. s. w. gerade zu für eine Absurdität, annehmen zu wollen, daß durch den Ungehorsam Adam's ein Anderer ein Sünder geworden sey, denn Strafe könne Niemand verdienen, der nicht durch sich selbst (μὴ ἑκὼν) ein Sünder geworden sey. Er verwirft also den reatus peccati Adamitici gerade zu.

Leicht könnte man noch mehrere Stellen anführen; aber diese werden schon hinreichen, und dies um so mehr, da wir bald sehen werden, daß alle Väter der Griechischen Kirche nichts von einer Augustinischen Erbsünde wußten. Doch würde ich Bedenken tragen, hier eine bekannte Stelle aus der Schrift quaestiones ad Orthodoxos anzuführen, da der Verfasser derselben, wenn er nicht ein Pelagianer, vielleicht, wie es mir nicht unwahrscheinlich ist, Theodor von Mopsveste war, auf alle Fälle einem spätern Zeitalter angehörte.

5) Da nun die Kirchenväter vor Augustinus keinen reatus peccati Adamitici annahmen, so konnten sie auch nicht die Vergebung einer von Adam stammenden Sünde oder der Erbsünde als Zweck der Kindertaufe gelten lassen, so wie sie ja aus dem nämlichen Grunde keine Verdammung der nicht getauften Kinder annehmen konnten. Also wichen sie auch in diesem Puncte vom Augustinus ab.

Auf die alte kirchliche Formel, die Taufe geschehe in remissionem peccatorum, darf man sich hier nicht

berufen, um die Vergebung der Erbsünde als Zweck der Kindertaufe daraus zu folgern. Sie schreibt sich aus jener frühern Zeit her, als man nur noch Erwachsene taufte. Bei jedem Erwachsenen konnte man aber wirkliche Sünden voraus setzen, und so hatte die Formel ihren recht guten Sinn. — Ferner Irenäus, Basilius und Andere drucken sich freilich stark genug über die Wirkungen der Taufe aus; aber von einer Vergebung der Erbsünde ist bei ihnen nicht die Rede. Tertullian sagt de baptismo c. 18. „warum eilt das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden?" Selbst Cyprianus, der doch mit seinen Bischöfen die Kindertaufe vertheidigte, sagt in dem bekannten Schreiben an den Fidus (epist. 64) nicht, daß dem neugebornen Kinde durch die Taufe die Erbsünde vergeben werde. Die vom Augustinus (c. duas epp. Pelagg. IV. 8. vergl. de nupt. et conc. II. 29. und an andern Orten) aus jenem Briefe angeführte Stelle, in welcher Cyprianus mit den von ihm versammelt gewesenen 66 Bischöfen behauptet, man müsse ein Kind im Nothfall auch vor dem achten Tage taufen, denn, so viel an uns sey, müsse man keine Seele verloren gehen lassen (nulla anima perdenda est), bezieht sich ohne Zweifel auf eben die Vorstellung, welche vor Augustinus die herrschende in der orthodoxen, so wohl der Griechischen als auch der Lateinischen Kirche scheint gewesen zu seyn, daß nämlich durch die Taufe die Seligkeit ertheilt werde, ohne daß die nicht getauften Christenkinder wegen des Mangels der Taufe die Verdammung treffe. Hier haben wir also wieder den medius locus des Pelagius, über den Augustinus in seinen Streitschriften gegen die Pelagianer so oft spottet, obgleich er selbst vor dem Anfange der Pelagianischen Streitigkeiten sich zu dieser Vorstellung hinzuneigen schien. De lib. arb. III. 23. Gregor von Nazianz sagt in der 40sten Rede (Colon. 1680. S. 653.), daß die ungetauften Kinder freilich nicht zur Seligkeit gelangen wür-

den (δεξασθησεσθαι), weil sie nicht getauft wären, sie könnten aber auch nicht von einem gerechten Richter bestraft werden, weil sie schuldlos (ακονητοι) wären, und den Verlust der Taufe eher erlitten, als selbst veranlaßt hätten. Er schreibt also zwar der Taufe die Wirkung zu, daß diejenigen, welche sie empfingen, dadurch der Seligkeit der Christen theilhaftig würden; er wollte aber doch auch keinen, der sie nicht empfangen, deshalb verdammt werden lassen. Ganz so wie Pelagius. Denn derjenige, fügt er sogleich hinzu, welcher keine Strafe verdient, ist darum noch nicht der Auszeichnung würdig, so wie derjenige, welcher der Auszeichnung unwürdig ist, darum noch nicht sogleich Strafe verdient. Gregor von Nyssa sagt sogar in der Schrift von den Kindern, welche frühzeitig hingerissen werden (Opp. T. II. edit Paris 1615. S. 361.): „Das von allem Bösen freie Kind (απειροκακον νηπιον) befindet sich im natürlichen Zustande, und braucht zu seiner Gesundheit keine Reinigung, weil es noch in keine Krankheit der Seele verfallen ist." Auf eine höchst merkwürdige den Benedictinern sehr anstößige Weise äußert sich Ambrosius lib. 2. de Abrahamo patriarcha cap. 11. über den Zustand der vor der Taufe verstorbenen Kinder. Nemo adscendit, heißt es daselbst, in regnum coelorum, nisi per sacramentum baptismatis. Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Utique nullum excipit, non infantem, non aliqua praeventum necessitate. Habeant tamen illam opertam poenarum immunitatem, nescio an habeant regni honorem. Die poenarum immunitas ist wiederum nichts anders als der medius locus. Um diesen als etwas zu bezeichnen, wovon bei den Vätern häufig die Rede sey, fügt Ambrosius illam hinzu; opertam aber, weil sich hierüber nichts Gewisses bestimmen lasse. Uebrigens trug er kein Bedenken in seiner consolatio de obitu Valentiniani

dem vor der Taufe gestorbenen Kaiser eine vorzügliche Seligkeit zuzusprechen, obgleich er nicht getauft war. Schon seine Bitte um die Taufe hielt er für hinlänglich, ihn der Früchte derselben theilhaftig zu machen. — Auch daraus, daß man die Taufe der Kinder und der Katechumenen in den frühern Jahrhunderten bis auf die Osterwoche zu verschieben pflegte, dürfte man schließen daß die Lehre von der Verdammung der nicht getauften Kinder nicht herrschend war. — Chrysostomus druckt sich in einer Rede ad Neophytos (bei'm Augustinus c. Jul. I. 6.) über den Zweck der Kindertaufe ganz Pelagianisch aus. „Wir taufen auch die Kinder," sagt er daselbst, „obgleich sie keine Sünden haben, damit ihnen die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, die Annahme an Kindes Statt, die Erbschaft, die Brüderschaft Christi über dies zu Theil werde (addatur), damit sie seine Glieder werden." Der Befreiung von der Erbsünde gedenkt er mit keiner Sylbe. In gleichem Geiste — um dies noch zu bemerken — erklärte sich sein Schüler Isidor von Pelusium im dritten Buche seiner Briefe (Epist. 195.). Er beantwortet ausführlich die ihm vorgelegte Frage: warum Kinder ohne Sünde getauft würden (δί ἥν αιτιαν τα βρεφη, αναμαρτητα οντα, βαπτιζεται)? Einige, bemerkt er, behaupteten sehr oberflächlich, die Kindertaufe geschehe darum, daß die durch Adam's Uebertretung der Natur mitgetheilte Befleckung abgewaschen werde (ὁτι τον δια τη, παραβασιν τȣ Αδαμ θιαδοθεντα τῃ φυσει ῥυπον αποπλυνονται). Dies glaube er zwar auch; doch dies sey von geringer Bedeutung. Er behaupte, daß die Wohlthaten der Taufe viel größer seyen. Die Seele würde wiedergeboren, geheiligt, erlös't, zur Kindschaft geführt, gerecht und eine Miterbinn des Eingebornen. Fast eben so wie Chrysostomus. Daraus daß Isidorus gleichwohl von einer Befleckung redet, die durch Adam's Uebertretung der menschlichen Natur mitgetheilt sey, darf man nicht schließen, daß er doch eine Zurechnung der Sünde Adam's

angenommen habe. Hätte er dieses gethan, wie hätte er dann sagen können, daß die Abwaschung der Befleckung von geringer Bedeutung sey?

Auch die mit der Verdammung der ungetauften Christenkinder in naher Verbindung stehende Verdammung der tugendhaften Heiden wird von mehreren Griechischen, vorzüglich Platonischen Vätern geläugnet. So läßt Clemens Alexandrinus im zweiten und sechsten Buche seiner stromata nicht nur die Gläubigen des alten Testaments, sondern auch die gutgesinnten Heiden noch in der Unterwelt getauft werden, damit sie an der Seligkeit der Christen Theil nehmen könnten. — Anders verhielt es sich indessen in der Afrikanischen Kirche, wo sich das Dogma von der allein seligmachenden Kirche sehr früh ausbildete, nach welchem man denn consequenter Weise auch die wegen ihrer Tugenden noch so sehr gepriesenen Heiden der Verdammniß überlassen mußte.

6) Eine Vererbung der Sünde Adam's durch Fortpflanzung oder die Erbsünde im strengsten Sinne läugnen alle Väter der Griechischen Kirche, nicht aber so die der Lateinischen. Man hat unter jenen freilich den Justinus Martyr, oder wenn man den dialogus cum Tryphone nicht für ein Werk desselben halten will, den Verfasser dieser Schrift ausnehmen wollen. Allein, wenn man diese Schrift mit Aufmerksamkeit und ohne vorgefaßte Meinungen lies't, so liegt doch darin keine Erbsünde. Es wird zwar darin gesagt, daß das Menschengeschlecht von Adam her dem Tode und der Verführung (πλανη) der Schlange, das heißt des Teufels, unterworfen ist; allein hier wird doch nichts gesagt von einer Sünde. Im Gegentheil wird diese immer der eigenen Verschuldung des Menschen vom Justinus beigelegt. Wenn er Christum den einzigen Unbefleckten und Sündlosen (μονον ασπιλον και ανεμπτωτον) nennt, so bezieht sich dies wahrscheinlich auf die gnostische Vorstellung, die auch Justinus von der Zeugung des Menschen hatte.

Er glaubte nämlich, daß diese mit einer bösen und gesetzwidrigen Lust geschehe. Da nun Jesus ohne diese Lust erzeugt war, so konnte er ihn schon in dieser Hinsicht den einzigen Unbefleckten nennen. — Bei'm Origenes darf man sich durch Redensarten, wie „wir sind Alle zum Sündigen geboren worden (πάντες πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν)" c. Celsum lib. III. Opp. T. I. p. 491., „vielleicht ist niemand rein von Sünden, wenn sein Leben auch nur einen Tag gewährt hat, wegen des Geheimnisses der Geburt (διὰ τὸ τὴν γένεσιν μυστήριον)" comment. in Matthaeum. Opp. T. III. p. 685., „durch das Sacrament der Taufe wird die Unreinigkeit der Geburt abgelegt, darum werden auch die Kleinen getauft" hom. in Luc. 14. Opp. T. III. p. 948. nicht irre machen lassen. Denn nach seiner Hypothese von der Präexistenz der menschlichen Seele wird dieselbe zur Strafe wegen begangener Sünden in den Körper verbannt, und in diesem Sinne sind jene Stellen und andere ähnlichen Inhalts aufzufassen. Es lag also darin keineswegs eine Vererbung der Sünde von Adam her, wie Augustinus sie wollte. Ueber dies hielt er als Platoniker die Verbindung der Seele mit dem Körper schon für eine Verunreinigung, und schon deshalb konnte er die Kinder unrein nennen, und die Kindertaufe für nöthig halten.

Man muß also einen Unterschied zwischen der Griechischen und Lateinischen Kirche machen. Auch sind die Griechischen Väter wieder verschieden so wohl in Hinsicht der Uebel, die sie vom Fall Adam's ableiten, als auch der Ursachen von den Sünden der Menschen. Sie stimmten aber so wohl unter sich und mit den Lateinern, als auch mit dem Augustinus und dem Pelagius darin überein, daß sie den Ursprung der ersten Sünde in den Mißbrauch der Freiheit setzten.

Daß Athenagoras die menschliche Natur auch in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit für wohlgeartet hielt,

haben wir bereits gesehen. Merkwürdig ist aber vor allen übrigen die Erklärung des Athanasius in Hinsicht der Erbsünde de salutari adventu Jesu Christi. Opp. T. I. p. 639. Hier erklärt er eine propagatio peccati (διαδοχη της ἁμαρτιας) für Marcionistischen und Manichäischen Irrthum, in so fern Marcion und Manes den Körper und die Zeugung einem bösen Wesen unterworfen, und den Menschen zum Sclaven desselben gemacht hätten. Man erneuere zu seiner Zeit diesen Irrthum, unterwerfe aber auch noch die vernünftige Natur des Menschen einem bösen Wesen, und behaupte, daß sie die Sünde nicht vermeiden könne. — Gregor von Nazianz gibt in seiner 31sten Rede zu Matth. 19, 12. die Erklärung, daß in dieser Stelle nicht die körperliche, sondern die geistige Beschneidung zu verstehen sey. Einige nämlich schienen von Natur schon beschnitten d. h. zum Guten geneigt; andere reinige der Unterricht, indem er ihre Leidenschaften gleichsam beschneide, das Gute vom Bösen unterscheiden lehre, und dadurch eine geistige Gesundheit (πνευματικην σωφροσυνην) hervor bringe; noch andere beschnitten sich selbst, welche ohne Lehrmeister die Vernunft gebrauchten, den Funken der Tugend freiwillig anbliesen, und eine solche Fertigkeit (ἑξιν) in der Tugend sich erwürben, daß es fast unmöglich sey, daß sie zum Laster sich neigten. — Aehnliche Aeußerungen, die mit der Annahme einer Erbsünde im geradesten Widerspruche stehen, findet man bei dem berühmten Redner überall. — Gregorius von Nyssa behauptet περι ψυχης και ἀναστασεως (Opp. T. II. p. 670.) ausdrücklich, daß die Seele, da sie von Gott geschaffen worden, nicht **nothwendig** böse sey (ἐκ της κατα κακιαν ἀναγκης εἰναι); sondern entweder aus freier Wahl (ἐκ προαιρεσεως) vor dem Guten die Augen verschließe, oder durch die Nachstellungen des Feindes unsers Lebens verblendet werde, oder rein in das Licht der Wahrheit schaue und sich von finstern Leidenschaften entfernt halte.

Was ferner die Folgen der Sünde Adam's betrifft, so setzten sie die Griechischen Väter vor dem Methodius so wohl in den Tod, als auch in manche andere physische Uebel, Krankheiten, Schmerzen der Gebärenden u. s. w. Es könnte scheinen, als wenn Theophilus hier eine Ausnahme mache, da dieser den Tod von Abel herleitet. Dies thut er aber nur in so fern, als Abel der erste Mensch war, welcher starb. Ad Autolycum lib. 2. c. 29. — Die Griechischen Väter von dem Methodius, also von dem Ausgange des dritten Jahrhunderts an, fügten aber, wenigstens zum Theil, noch eine zweite Folge hinzu, eine übermäßige Empfänglichkeit für sinnliche Reizungen oder eine vermehrte Sinnlichkeit. In diesem Sinne redet Gregor von Nazianz nach einer vom Augustinus c. Jul. I. 5. angeführten Stelle von Flecken der ersten Geburt, mit welchen wir empfangen und geboren würden, von welchen uns die Taufe befreie; in diesem Sinne schreibt Basilius (in Psalm. 29.) der menschlichen Natur eine Schwäche zu, und sagt (de baptismo lib. I. c. 7.) von der Zeugung, daß sie geschehe εν ευπαρεια των αμαρτηματων; in diesem Sinne redet Gregor von Nyssa (Orat. m. catech. c. 35.) von einem natürlichen Hange zum Bösen (συμφυια προς το κακον). Daher spricht Chrysostomus in der 11ten Homilie zum 6ten Capitel des Briefes an die Römer von von der großen Macht der Leidenschaften, durch welche unser Körper vor der Ankunft Christi leicht von der Sünde wäre erobert worden. „Nach diesem sterblichen Zustande war auch gleichsam ein großer Schwarm von Leidenschaften eingebrochen (πολυς παθων εισηλθεν ισμος). Daher war der Körper nicht sehr geschickt (ουδε σφοδρα κυφον) zu dem Laufe, welcher zur Tugend führt, weil es weder einen Geist gab, der helfen konnte, noch eine Taufe, welche zu tödten im Stande war.“ Auf diese vermehrte Sinnlichkeit beziehen sich auch die Worte des Chrysostomus, wenn er nach Augustin's Anführung

(c. Jul. II. 6.) von den ersten Menschen sagte: „Sie waren mit Feigenblättern bedeckt, indem sie die Gestalt der Sünde verdeckten (tegentes speciem peccati)."

Eine besondere und von allen übrigen Kirchenvätern vor und nach dem Methodius abweichende Meinung hatte Tatianus. Durch die Sünde Adam's — so lehrte er in seiner oratio ad Graecos c. 7. ff. — haben wir den höhern Geist verloren, welcher die Quelle ist, die Wahrheit vollkommen einzusehen. Dies hat die Folge gehabt, daß wir uns von der Gemeinschaft des Himmlischen getrennt, und das Irdische lieb gewonnen haben, und den Anreizungen der Dämonen unterworfen sind. Gleichwohl ist ein Funke des vollkommenen Geistes in uns übrig geblieben und es steht in unserer Gewalt, uns wieder mit ihm zu verbinden.

In Hinsicht der Ursachen der Sünden, welche von den Nachkommen Adam's begangen werden, führen die Griechischen Kirchenväter vor dem Methodius gewöhnlich den Teufel oder böse Geister und die natürliche Sinnlichkeit des Menschen an. Auf eine besondere Weise druckte sich hierüber Athenagoras in der Apologie (c. 27. nach der Benedictiner Ausgabe Hagae Comit. 1742. p. 305.) aus. Nach ihm sondern die unvernünftigen und phantastischen Bewegungen der Seele Bilder von den Körpern ab, oder bringen auch selbst solche hervor. Dies geschieht, wenn die Seele des Menschen nicht mehr auf das Himmlische und den Schöpfer ihren Blick richtet: sondern den irdischen Dingen anhängt. Dann nimmt sie den materiellen Geist (ὑλικον πνευμα) auf, und die Dämonen bedienen sich desselben, um dem menschlichen Verstande Irrthümer einzuflößen. Irenäus setzte die Ursache der Sünden bei den Nachkommen Adams in den Mißbrauch der Freiheit und eine Vergeßlichkeit, die durch viele Nachläßigkeit (πολλην αμελειαν) entstanden sey. Von Natur sey aber Niemand weder gut noch böse. Adv. haer. IV. 37. Die Macht des

Teufels ließ er aber durch Christum gänzlich gebrochen seyn. V. 21. Clemens von Alexandrien fügt noch die Unwissenheit hinzu (Paed. I. 13.), und Origenes verkehrte Erziehung und schlechte Beispiele (περι αρχων. Contra Celsum lib. III. Opp. T. I. p. 493.). Die Ursache der Sünde in der Beschaffenheit des Körpers zu suchen, erklärte er für unvernünftig (de princip. III. 5. Opp. T. I. p. 111.). — Die Väter von dem Methodius an, führen zwar auch noch außer dem Mißbrauche der Freiheit den Teufel und die Sinnlichkeit als die Ursache der Sünde an; allein sie lassen die Sinnlichkeit durch den Fall Adam's vermehrt seyn. Sie halten eine größere Reizbarkeit des Menschen zum Bösen im menschlichen Körper für eine Folge des Falls, die nach demselben Ursache der Sünde ward. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Art und Weise, wie sich Methodius (bei'm Photius cod. 234.) das dreifache Gesetz, welches Paulus nach seiner Meinung annahm, erklärt. Das eine, sagt er, ist das uns eingepflanzte Gute. Dies ist νομος νους. Das andere ist das Gesetz des Bösen (νομος πονηρος, des Teufels), welches die Seele in allerlei leidenschaftliche Vorstellungen hinein zieht. Von diesem sagt Paulus, daß es widerstreite dem νομος του νους. Das dritte ist, welches nach der sündhaften Begierde im Fleische verhärtet. Dies ist das was Paulus nennt den αμαρτιας νομος, welcher wohne in den Gliedern. — Methodius hielt also den Körper für den Sitz den Sündhaftigkeit, nicht die Seele. Eine mehr geläuterte Vorstellung scheint aber Cyrillus von Jerusalem gehabt zu haben. „Sage mir nicht," heißt es bei ihm in der vierten Catecheſe περι σωματος, „daß der Körper die Ursache der Sünde sey. Denn wenn der Körper die Ursache der Sünde wäre, warum sündigt denn nicht der Todte? — Der Körper sündigt für sich nicht, aber wohl die Seele durch den Körper. — Beflecke daher nicht dieses dein schönstes Kleid."

Was übrigens den Teufel betrifft, so stellen mehrere Griechische Kirchenväter, besonders des vierten Jahrhunderts, namentlich Athanasius, die beiden Gregore und Basilius, den Einfluß desselben auf den Menschen seit dem Fall Adam's sehr groß dar. Seit demselben konnte nach ihrer Meinung der Teufel seine verführerische Kunst weit unbeschränkter ausüben als vorher. Sie hatten zum Theil schon die Augustinische Idee, daß der Teufel ein jus quaesitum auf die Menschheit habe, und daß Gott aus Gerechtigkeit gegen denselben sie ihm habe überlassen müssen. Da sie indessen mit allen übrigen Kirchenvätern die Freiheit des menschlichen Willens nach dem Falle behaupteten, so mußten sie die unbedingte Herrschaft des Teufels auf den menschlichen Körper beschränken; über diesen übte er sie durch den Tod.

Unter den Vätern der Lateinischen Kirche aber nahmen Tertullianus und Ambrosius als Folge der Sünde Adam's an, daß außer dem Tode, und der Macht des Teufels über die Menschen eine wirkliche vitiositas animae durch die Zeugung fortgepflanzt werde.

Es wird der Mühe werth seyn, die hierher gehörenden Stellen des Tertullianus und Ambrosius selbst anzuführen.

Zwar darf man nicht läugnen, daß beim Tertullian dunkle Stellen vorkommen, die sich zu andern Ansichten hinzuneigen scheinen. Hierüber wird man sich aber bei einem Schriftsteller, der sich oft so verworren und dunkel ausdruckt, nicht wundern. Genug es gibt Stellen, welche seine Meinung von einem durch die Zeugung fortgepflanzten Verderben der Seele außer allen Zweifel setzen.

De testimonio animae c. 3. heißt es: Durch den Satan ward der Mensch gleich anfangs berückt, daß er das Gebot Gottes übertrat. Deswegen ward er dem Tode übergeben. Seit dieser Zeit hat er das ganze Menschengeschlecht mit seinem Samen angesteckt, und auch

seine Verdammung auf dasselbe fortgepflanzt. (Per quem (Satanam) homo a primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit.)

Dies könnte man noch vom Tode verstehen, der sich durch die Zeugung fortgepflanzt habe, besonders da der Ausdruck damnatio von der Verdammung Adam's zum Tode nach den Sprachgebrauche der Kirchenväter gebraucht wird. Aber es sind noch andere Stellen, aus welchen offenbar die Fortpflanzung einer vitiositas animae hervor geht.

De anima c. 41. heißt es: Das Uebel der Seele, welches durch die Berückung des bösen Geistes vermehrt wird, geht aus dem Verderben des Ursprungs voran, und ist gewissermaßen natürlich. Denn das Verderben der Natur ist eine andere Natur. (Malum animae, praeter quod ex obventu spiritus mali superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam naturae corruptio alia natura est.) Hier haben wir offenbar ein malum originale, welches Tertullian gewisser Maßen natürlich oder angeboren nennt. Was ist das anders, als ein vererbtes Grundverderben von Adam her?

Eine andere Stelle aus demselben Buche de anima c. 16. ist ebenfalls deutlich, und dient zur Erläuterung der eben angeführten. „Plato theilt die Seele in die vernünftige und unvernünftige. Dieser Eintheilung geben auch wir unsern Beifall, aber so, daß nicht beides der Natur beigelegt wird. Denn das Natürliche ist für etwas Vernünftiges zu halten, was der Seele von Anfang angeboren ist und von einem vernünftigen Urheber stammt. Denn wie sollte das nicht vernünftig seyn, was Gott durch seinen Befehl hervor gebracht, geschweige das was er eigentlich durch sein Anblasen heraus gelassen hat? Für unvernünftig ist aber das Nachfolgende

zu halten, was durch den Antrieb der Schlange hinzu gekommen ist, jene begangene Uebertretung, welche seit dem als etwas Natürliches der Seele angewachsen und mit derselben aufgewachsen ist, weil sie gleich im Anfange der Natur sich zugetragen hat. — Von dem Teufel kommt der Anfang der Sünde. Unvernünftig aber ist jede Sünde. Vom Teufel kommt daher das Unvernünftige, von dem auch die Sünde ist, sie ist entfernt von Gott, dem das Unvernünftige fremd ist." (Plato bifariam partitur animam, per rationalem et irrationalem. Cui definitioni et nos quidem applaudimus, sed non ut naturae deputetur utrumque. Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore. Quid enim non rationale, quod Deus jussu quoque ediderit, nedum id quod proprie adflatu suo emiserit? Irrationale autem posterius intelligendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleverit et coadoleverit in anima ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit. — A diabolo immissio delicti: irrationale autem omne delictum: igitur a diabolo irrationale, a quo et delictum, extraneum a Deo a quo est irrationale alienum.) Hiernach ist das Verderben der Seele seit dem Sündenfall zur andern Natur geworden.

Uebrigens betrachtete auch Tertullian, wie so viele Väter vor ihm und nach ihm so wohl der Griechischen als Lateinischen Kirche, als Folge der Sünde Adam's, die sich auf die Nachkommenschaft fortgepflanzt hätte, das menschliche Elend, welches nach der Sünde den Menschen gleichsam zur Mitgabe angewiesen sey, wozu er auch die Schmerzen der Gebärenden rechnet. De poenit. c. 2. De habitu muliebri c. 1. — Der nach der Genesis über Adam und Eva ausgesprochene Fluch mußte allerdings zu der Allgemeinheit dieser Ansicht beitragen.

Aber

Aber auch Ambrosius lehrte deutlich genug eine von Adam her fortgepflanzte vitiositas animae. Hier lege ich kein Gewicht auf die zu den Klagen Hiobs vom Ambrosius im dritten Capitel des ersten seiner Bücher de interpellatione Job gegebene Erklärung. Einmal sieht man nicht, ob sie auch die Meinung des Ambrosius über die Erbsünde enthält, da sie bloß darlegt, wie sich Hiob die unglückliche Lage der Menschen gedacht habe, und dann ist die Erklärung an sich dunkel, und es scheint mir fast, daß man die culpa, welche das Kind von der Wiege an überschleiche, auf den leiblichen Tod zu beziehen habe. Es gibt indessen der deutlichen Stellen, die hierher gehören, genug. In dem nicht mehr vorhandenen Buche des Ambrosius de sacramento regenerationis sive de philosophia hieß es nach einer vom Augustinus c. Jul. II. 6. angeführten Stelle: Eva gebar auf eine unglückliche Weise, in so fern sie den Weibern die Geburt als eine Erbschaft hinterließ, und ein jeder, der durch die Lust des Beischlafs gebildet, dem Schooße der Mutter eingegossen und im Blute geronnen ist, und dann in Windeln gewickelt wird, früher die Ansteckung der Sünde leidet, als er die Luft einathmen kann. (Male Eva parturivit, ut partus reliniqueret mulieribus haereditatem, atque unusquisque concupiscentiae voluptate concretus, et genitalibus visceribus infusus, et coagulatus in sanguine, in pannis involutus, prius subiret delictorum contagium, quam vitalis spiritus munus hauriret.) Hierin liegt offenbar die Meinung, daß die Kinder schon verderbt geboren werden, daß dieses Verderben von Eva herrührt, und durch sie fortgepflanzt ist. — Ferner in der enarratio in Psalm. L. Davidis, die auch mit dem Namen der apologia prophetae David bezeichnet wird (bei'm Augustinus c. duas epp. Pelagg. IV. 11. und c. Jul. I. 3.), sagt Ambrosius: Ehe wir geboren werden, werden wir von einer Ansteckung befleckt, und ehe wir das Licht der Welt ge-

nießen, leiden wir schon den Nachtheil unsers Ursprungs, und werden in Sünden empfangen. — Wir werden in der Sünde der Aeltern empfangen, und in ihren Vergehungen geboren. Aber auch die Geburt selbst hat ihre Ansteckungen, und selbst die Natur hat nicht bloß eine einzige Ansteckung. (Antequam nascamur, maculamur contagio, et ante usuram lucis originis ipsius excipimus injuriam, in iniquitate concipimur. — Concipimur in peccatis parentum; et in delictis eorum nascimur. Sed et ipse partus habet contagia sua, nec unum tantummodo habet ipsa natura contagium.) — Hierin liegt offenbar, daß wir schon mit der Erbsünde empfangen und geboren werden. Ferner im ersten Buche de poenitentia c. 2. sagt Ambrosius: Alle Menschen werden unter der Sünde geboren, und selbst ihre Entstehung ist verderbt. (Omnes homines sub peccato nascuntur, quorum ipse ortus in vitio est. Aug. c. Jul. II. 3. c. duas epp. Pelagg. IV. 11. op. imp. II. 163.). Die Uneinigkeit des Fleisches und Geistes, sagt er an einem andern Orte, ist durch die Uebertretung des ersten Menschen in die Natur übergegangen (in naturam vertit. Ambros. in Luc. l. 7. zu Luc. 12. 52. bei'm Augustinus c. Jul. II. 5.). Und de initiandis c. 6. heißt es vom Petrus, dem der Herr die Füße wusch: Petrus war rein, aber die Fußsohle sollte er waschen. Denn er hatte des ersten Menschen durch Nachfolge überkommene Sünde, als ihn die Schlange bethörte und den Irrthum überredete. Deshalb wird seine Fußsohle abgewaschen, damit die erblichen Sünden weggenommen werden." (Mundus erat Petrus: sed plantam lavare debebat. Habebat enim primi hominis de successione peccatum, quando eum supplantavit serpens, et persuasit errorem. Ideo planta ejus abluitur, ut haereditaria peccata tollantur.). Stellen ähnlichen Inhalts finden wir in den Werken des Ambrosius überall; sie sind vom Augustinus fleißig genug angeführt. Wir

begnügen uns, nur noch eine, die gar keinen Zweifel über seine Theorie übrig läßt, aus seiner Erklärung des Jesaias, und welche Augustinus de nupt. et conc. I. 35. und II. 5. anführt, hierher zu setzen. „Jeder Mensch ist ein Lügner, und Niemand ist ohne Sünde als der einzige Gott. Es ist also ausgemacht, daß Niemand, der durch Mann und Weib gezeugt ist, das heißt, durch Vermischung ihrer Körper, frei von Sünde ist. Wer aber frei von Sünde ist, ist auch frei von dieser Art der Empfängniß." Die kleinen Kinder ließ er daher durch die Taufe beim Anfange ihres Daseyns von der Bosheit (malitia) gebessert werden (lib. 1. in Evang. Lucae bei'm Augustinus c. Jul. I. 3.). Jesus allein war ihm deshalb unbefleckt, weil er aus unbefleckter Samen gezeugt sey (lib 2. in Evang. Lucae bei'm Augustinus l. c., und in einer Stelle des Buches de arca et Noë, welche jetzt vermißt, vom Augustinus aber c. Jul. II. 2. angeführt wird). Darum mußte Ambrosius mit dem Augustinus auch darin übereinstimmen, daß er die Zeugung an sich schon für etwas Böses hielt, wie dies so wohl aus den bereits angeführten Stellen erhellet, als auch aus andern, die Augustinus c. duas epp. Pelagg. IV. 11. gesammelt hat.

Der erste Keim der Vorstellung von einer Erbsünde oder einer Vererbung der Sünde Adam's durch Fortpflanzung ist also bei'm Tertullianus zu suchen. Bei ihm kommt auch zuerst der Ausdruck tradux von dem durch Zeugung fortgepflanzten Sündenübel vor, so wie origo vitiorum. Auch bei'm Cyprianus, einem in den mehrsten Puncten getreuen Anhänger Tertullian's, hat man ein durch Zeugung fortgepflanztes Verderben der Seele finden wollen. Es ist dies indessen bei ihm nicht ganz klar, obgleich mehrere zum Theil vom Hieronymus und Augustinus aus dessen Werken angeführte Stellen darauf zu führen scheinen. Von Afrika aus verbreitete sich diese Vorstellung über den übrigen Occident; deutlich genug

ward sie von dem Mailändischen Bischofe Ambrosius dargelegt. Durch den Augustinus ist sie aber ganz Afrikanisch geworden. Dieser steigerte sie dahin, daß er ein gänzliches Unvermögen des Menschen zum Guten vertheidigte, welches keinem der frühern Väter in den Sinn kam, und bei ihrer Annahme der menschlichen Freiheit nach dem Fall auch nicht in den Sinn kommen konnte. — Aber seltsam genug, daß Afrika in seiner Religions-Theorie ein Muster für das ganze Abendland werden, und der unphilosophische Tertullian den ersten Grund dazu legen mußte! Daß Tertullian die vitiositas der Seele sich von den Aeltern auf die Kinder durch Fortpflanzung vererben ließ, darüber darf man sich indessen nicht wundern, da er die Materialität der Seele lehrte und die Seele durch Zeugung fortgepflanzt werden ließ. Auch die Bemerkung der Uebereinstimmung der Gemüthsart der Kinder mit der der Aeltern bestärkte ihn in dieser Ansicht. De anima c. 25.

Diejenigen Väter nun, welche eine solche angeborne vitiositas annahmen, sahen auch diese als eine der Ursachen der Sünden an, welche von den Nachkommen Adam's begangen werden. Aber auch dem Teufel schreiben sie eine große Macht über die Menschen zu. Wie groß man sich in der Lateinischen Kirche überhaupt dieselbe dachte, erhellet aus der exsufflatio und dem exorcismus, die so alte Ritus bei der Taufe waren. Diese Macht sollte der Teufel durch den Fall Adam's bekommen haben. Vorzüglich stark druckte sich hierüber Ambrosius aus in dem Buche de Tobia c. 9. „Wer ist jener Wucherer der Sünde anders als der Teufel, von welchem Eva die Sünde, welche auf die Nachkommen überging, lieh und durch die Zinsen das ganze menschliche Geschlecht in Schulden setzte (defoeneravit). Endlich als ein böser Wucherer hielt er die Handschrift, welche nachher der Herr durch sein Blut getilgt hat. Denn was mit den Buchstaben des Todes geschrieben ist, mußte durch den

Tod getilgt werden. Der Wucherer also ist der Teufel.“ und an andern Orten. Also auch Ambrosius dachte sich die Macht, welche der Teufel über die Menschen übe, als einen rechtmäßigen Besitz, aus welchem er, wenn Gott nicht ungerecht gegen ihn werden wollte, durch das Blut Christi gesetzt werden mußte. „Das Lösegeld (pretium) unserer Befreiung war das Blut Christi, welches nothwendig demjenigen bezahlt werden mußte, dem wir durch unsere Sünden verkauft waren.“ Brief 77. — Die Macht der bösen Gewohnheit konnten nun auch die lateinischen Väter, wie dies zum Theil bei den Griechischen der Fall war, noch immer dazu kommen lassen, um den Hang zur Sünde bei den Nachkommen Adam's zu vermehren.

Unter den übrigen lateinischen Kirchenlehrern dürfte ein Gallischer Bischof, Hilarius von Poitiers (Hilarius Pictaviensis), den Horn mit Stillschweigen übergeht, hier nicht zu übersehen seyn. Er war ein Zeitgenoß des Athanasius und ein eifriger Vertheidiger desselben in der Lehre von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater. In der Lehre von der Erbsünde entfernte er sich aber von der Athanasianischen Ansicht. Auch er nahm eine Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung, ein originis vitium mit Tertullian an (in Psalm. 118. lit. 14. §. 20.), ließ aber die Sünde nicht von der Seele, sondern vom Körper ausgehen, wodurch er die vermehrte Sinnlichkeit, welche die Griechen annahmen, mit der vitiositas animae, welche Tertullian lehrte, also den Orientalismus mit dem Occidentalismus gleichsam verband. Denn obgleich er allen Menschen eine malitia beilegte (in Psalm. 118. lit. 15. §. 6.), und die Seele keineswegs vom Verderben ausschloß (comment. in Matth. 10.), so hielt er doch den Körper für die Materie aller Laster (omnium vitiorum materiem), durch welche (per quam) wir verunreinigt und besudelt nichts Reines und Unschuldiges behielten. Den Teufel ließ er

ſich der infirmitas unſeres Fleiſches bedienen, durch welche er uns zum Böſen zu verführen ſuche, den Anreizungen deſſelben müßten wir die Stärke des Geiſtes (firmitatem animi) entgegen ſetzen. In dieſem Sinne redet er von einem instinctus naturae nostrae, der uns zum Laſter treibe, wovon uns die Religion des Glaubens zurück führe, obgleich auch bei dem beſten Willen der Menſch in die Barmherzigkeit Gottes ſein Vertrauen ſetzen müſſe, die ihm ſeine Fehler nicht anrechnen werde. Man ſehe die bei'm Auguſtinus c. Jul. II. 8. aus Hilarii Schriften angeführten Stellen, mit welchen noch in Psalm. 118. lit. 11. §. 5. zu vergleichen iſt. Uebrigens entfernte ſich Hilarius auch dadurch in einem weſentlichen Puncte von der Auguſtiniſchen Anſicht der Erbſünde, daß er mit den übrigen Lehrern der Kirche vor Auguſtinus die Freiheit des Willens annahm. Ein ſolches Verderben, daß der Menſch ohne die übernatürliche Einwirkung der Gnade Gottes nichts als Böſes thun kann, ließ alſo auch Hilarius nicht Statt finden. „Der reiche Mann im Paradieſe hätte vermöge der Freiheit ſeines Willens in Abraham's Schooße ſeyn können.“ in Psalm. 51. 62, 5. 118, 14. „Es iſt nicht einmal in den Naturen der Menſchen irgend eine Nothwendigkeit zu ſündigen; ſondern die Gewohnheit der Sünde erlangt man (arripitur) durch die Begierde des Willens und durch die Ergetzung des Laſters.“ In Psalm. 68, 9.

Noch werden andere, wiewohl minder berühmte, Lehrer der Lateiniſchen Kirche des vierten Jahrhunderts vom Auguſtinus c. Jul. I. 3. für ſein peccatum originale angeführt. Lehrten ſie nun freilich eine Auguſtiniſche Erbſünde nicht, ſo ſcheinen ſie doch allerdings eine Vererbung der Sünde Adam's durch Fortpflanzung gelehrt zu haben, und man ſieht hieraus, wie weit ſich Tertullian's Lehre im vierten Jahrhundert verbreitet hatte. So lehrte Reticius, ein Biſchof von Auguſtodunum (Autun), daß die Taufe ein vorzüglicher Ablaß (indul-

gentia principalis) sey, durch welche wir das ganze Gewicht des alten Verbrechens ablegen (antiqui criminis omne pondus exponimus), und die alten Vergehungen (facinora) unserer Unwissenheit tilgen, wo wir auch den alten Menschen mit den angebornen Lastern ausziehen (ubi et veterem hominem cum ingenitis sceleribus exuimus). Ein Spanischer Bischof Olympius druckte sich so in einer Rede aus: „Wenn der Glaube auf der Erde unverdorben geblieben wäre, — so wäre niemals durch die todbringende Uebertretung des ersten Menschen das Laster aufgesprossen, so daß die Sünde mit dem Menschen geboren ward (ut peccatum cum homine nasceretur)." Dies scheint doch auf ein Verderben der Seele zu führen.

7) Außer daß, wie bereits gezeigt ist, fast alle Väter vor Augustinus den leiblichen Tod Adam's als eine Folge seiner Uebertretung ansahen, hielten sie überhaupt den physischen Zustand des Menschen vor dem Fall besser, als Pelagius. Also wich dieser auch darin von ihnen ab. Der Schweiß der Arbeitenden, die Schmerzen der Gebärenden, die Unterwürfigkeit des Weibes sollten nach dem Irenäus adv. haer. III. 23, 2. einen Theil der Verdammung der ersten Menschen wegen ihrer Uebertretung ausmachen; diese Uebel konnten also nicht im Paradiese Statt finden. Chrysostomus leitete nach einer vom Augustinus c. Jul. l. 6. angeführten Stelle aus der 9ten Homilie über die Genesis auch die Schädlichkeit der Thiere für die Menschen und ihre Furcht vor denselben von dem Sündenfall Adam's ab. Die Erzählung in der Genesis von dem Fluch, welchen Gott über die Erde aussprach, hatte begreiflicher Weise zu der Allgemeinheit dieser Ansicht gewirkt. Uebrigens mußten auch die Väter, sobald sie annahmen, daß Adam nicht gestorben seyn würde, wenn er nicht gesündigt hätte, ihn vor der Sünde von allen Uebeln, die den Tod zur Folge haben können, frei seyn lassen.

sich der infirmitas unseres Fleisches bedienen, durch welche er uns zum Bösen zu verführen suche, den Anreizungen desselben müßten wir die Stärke des Geistes (firmitatem animi) entgegen setzen. In diesem Sinne redet er von einem instinctus naturae nostrae, der uns zum Laster treibe, wovon uns die Religion des Glaubens zurück führe, obgleich auch bei dem besten Willen der Mensch in die Barmherzigkeit Gottes sein Vertrauen setzen müsse, die ihm seine Fehler nicht anrechnen werde. Man sehe die bei'm Augustinus c. Jul. II. 8. aus Hilarii Schriften angeführten Stellen, mit welchen noch in Psalm. 118. lit. 11. §. 5. zu vergleichen ist. Uebrigens entfernte sich Hilarius auch dadurch in einem wesentlichen Puncte von der Augustinischen Ansicht der Erbsünde, daß er mit den übrigen Lehrern der Kirche vor Augustinus die Freiheit des Willens annahm. Ein solches Verderben, daß der Mensch ohne die übernatürliche Einwirkung der Gnade Gottes nichts als Böses thun kann, ließ also auch Hilarius nicht Statt finden. „Der reiche Mann im Paradiese hätte vermöge der Freiheit seines Willens in Abraham's Schooße seyn können." in Psalm. 51. 62, 5. 118, 14. „Es ist nicht einmal in den Naturen der Menschen irgend eine Nothwendigkeit zu sündigen; sondern die Gewohnheit der Sünde erlangt man (arripitur) durch die Begierde des Willens und durch die Ergetzung des Lasters." In Psalm. 68, 9.

Noch werden andere, wiewohl minder berühmte, Lehrer der Lateinischen Kirche des vierten Jahrhunderts vom Augustinus c. Jul. I. 3. für sein peccatum originale angeführt. Lehrten sie nun freilich eine Augustinische Erbsünde nicht, so scheinen sie doch allerdings eine Vererbung der Sünde Adam's durch Fortpflanzung gelehrt zu haben, und man sieht hieraus, wie weit sich Tertullian's Lehre im vierten Jahrhundert verbreitet hatte. So lehrte Reticius, ein Bischof von Augustodunum (Autun), daß die Taufe ein vorzüglicher Ablaß (indul-

kamen, doch immer die sittliche Freiheit des Menschen anerkannten; so konnten sie, wenn sie nicht der handgreiflichsten Inconsequenz sich schuldig machen wollten, so wenig eine gratia irresistibilis, als eine absolute Prädestination, und eben deswegen auch keine Beschränkung des Umfanges der Erlösung Christi auf die Auserwählten behaupten. — Mochten einzelne Kirchenväter auf die Gnade ein noch so großes Gewicht legen, eine Augustinische Gnade konnten sie nicht annehmen, wenn dem Menschen der freie Wille bleiben sollte. Dies was sich schon im voraus erwarten läßt, wird sich auch durch die folgende Untersuchung bestätigen.

1) Ein starkes Gewicht auf die Gnade legten mehrere Väter so wohl der Griechischen als Lateinischen Kirche; aber eine Augustinische Gnade lehrten sie nicht. Indessen auch keine Pelagianische.

Was zuvörderst die Griechischen Väter betrifft, so ließ Irenäus (c. haer. IV. 29.) das Wollen des Guten und den Glauben von dem Menschen abhangen, dann aber eine vollkommnere und größere Erleuchtung des Verstandes von der Gottheit ertheilt werden. Eben so erklärte sich Theophilus ad Autolycum I. 7. So sehr die Alexandriner Clemens und Origenes die Freiheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande vertheidigten, so schlossen sie doch keinesweges die göttliche Gnade aus. Origenes lehrte im zweiten Capitel des dritten Buchs de principiis, daß der gute Vorsatz allein zur Vollendung des Guten nicht hinreichend sey, sondern daß er erst durch den göttlichen Beistand zur Vollkommenheit geführt werde. Und im ersten Capitel desselben Buchs, wo vom freien Willen ausführlich gehandelt wird, setzt er es aus einander, daß das Wollen und Laufen des Menschen nicht hinreichend sey, um zum Ziele zu gelangen, sondern daß der Beistand Gottes dazu erfordert werde. Vorzüglich stark druckten sich Macarius und Basilius über die Gnade aus, obgleich

letzterer an andern Orten die natürlichen Kräfte des Menschen zum Guten so sehr erhebt, und auch ersterer die Anwendung eigener Kraft als die nothwendige Bedingung erwähnt, sich der Gnade theilhaftig zu machen. Die Homilien des Macarius sind voll von Stellen, in welchen es heißt, daß die der Gnade beraubte Seele todt ist, daß sie ohne die Hülfe des heiligen Geistes an ihrem Heile nicht arbeiten kann, daß die Seele dem Laster unterworfen ist, und daß so wie der Vogel nicht fliegen kann, wenn man ihm nicht die Flügel wiedergibt, welche man ihm ausgerissen hat, der Mensch nicht handeln kann ohne die Gnade, welche die Mängel der Natur ergänzt. Unter allen Aeußerungen, die wir beim Basilius über die Gnade finden, dürfte die von Basnage (Histoire de l'église. T. I. p. 628.) angeführte die stärkste seyn, nach der es, freilich mit einer rednerischen Hyperbel, heißt, daß wir nicht ein Wort zur Ehre Jesu Christi hervor bringen können, wenn nicht der heilige Geist in uns wirke. Die beiden Gregore machten die Ertheilung der Gnade von den eignen Bestrebungen des Menschen abhängig. Die Gnade müsse zu Hülfe kommen, um das Herz des Menschen völlig zu bessern. Chrysostomus druckt sich über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit in der zwölften Homilie des Briefes an die Hebräer so aus: „In Gottes Gewalt ist alles, aber so daß unser freie Wille nicht verletzt wird. — Es kommt also auf uns und auf ihn an. Wir müssen zuerst das Gute wählen (ἑλέσθαι τὰ ἀγαθὰ), und dann bringt er hinzu was das Seine ist (τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσφέρει). Er kommt unseren Willensbestimmungen nicht zuvor (προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις), damit unser freier Wille nicht leide. Wenn aber wir gewählt haben, dann bringt er uns viele Hülfe. — Das Unsrige ist es im voraus zu wählen und zu wollen, Gottes aber zu vollenden und bis an's Ende zu bringen." Den Glauben ließ er, wie sich schon aus dem Angeführten schließen läßt,

von dem Menschen ausgehen. Homil. II. in Psalm. L. An einer andern Stelle (T. VI. p. 164. D.) sagt er: „Gott theilte mit uns die Kraft (εμερισατο την αρετην) Nicht alles liegt an uns. Das Gute zu wählen, es zu wollen, es mit Eifer zu betreiben und jede Anstrengung dafür zu ertragen, liegt in unserm freien Willen; es aber zu vollführen, nicht zuzugeben daß wir fallen, und das Ziel guter Handlungen zu erreichen, ist das Werk der himmlischen Gnade."

Die Väter der Lateinischen Kirche namentlich Cyprianus und Ambrosius, auf deren Auctorität Augustinus obgleich mit Unrecht, sich auch in Rücksicht seiner Theorie von der Gnade oft genug beruft, reden in sehr starken Ausdrücken von den Wirkungen der göttlichen Gnade. Was den Cyprian betrifft, so bezog sich Augustinus vorzüglich auf dessen Erklärung des Vater Unser. Mehrere hierher gehörende Stellen führt letzterer contra duas epistolas Pelagianorum IV. 9. an. „Wir sagen sanctificetur nomen tuum, nicht als ob wir Gott wünschten, daß er durch unsere Gebete geheiligt werde, sondern weil wir ihn bitten, daß sein Name in uns geheiligt werde. Von wem wird übrigens Gott geheiligt, welcher selbst heiliget? Aber weil er selbst sagt, sancti estote, quoniam et ego sanctus sum, so bitten wir darum, daß wir, die wir in der Taufe geheiliget sind, in dem was wir zu seyn angefangen haben, fortfahren. — Wir fügen auch hinzu, Fiat voluntas tua in caelo et in terra, nicht daß Gott thue was er will, sondern daß wir thun können was Gott will. Denn wer widersteht Gott, daß er thue, was er will? Aber weil uns vom Teufel widerstanden wird, daß unser Gemüth und Handeln Gott nicht in allem gehorche, so bitten wir, daß in uns der Wille Gottes geschehe. Damit dieser in uns geschehe, bedarf es des Willens Gottes, das heißt seiner Hülfe und seines Schutzes, weil Niemand durch seine

Kräfte stark, sondern durch die Gnade (indulgentia) und Barmherzigkeit Gottes gesichert ist.“ Auch die Adrumetischen Mönche verweiset Augustinus in dem um's Jahr 427. geschriebenen 215ten Briefe in Rücksicht der göttlichen Gnade auf die Erklärung des Cyprian's vom Gebet des Herrn. Dieser lehre, daß alles, was unsere Sitten betreffe, wodurch wir recht leben, von unserm Vater, der im Himmel ist, gefordert werden müsse. Auch beruft sich Augustinus mehrmals auf die Worte Cyprian's (lib. 3. Testim. c. 4.): In nullo gloriandum quando nostrum nihil sit. — Ambrosius ferner äußert sich im zweiten Buche seiner Erklärung über das Evangelium des Lucas (bei'm Augustinus de gratia Christi 44.) so über die Gnade: „die Kraft des Herrn wirkt immer mit den menschlichen Bemühungen, so daß Niemand bauen kann ohne den Herrn, Niemand bewachen ohne den Herrn, Niemand etwas anfangen ohne den Herrn.“ Auch in andern Stellen, wovon Augustinus c. duas epp. Pelagg. IV. 11. mehrere angeführt hat, legt Ambrosius auf den Beistand der göttlichen Gnade zur Ausübung des Guten ein sehr großes Gewicht. So sagt er im ersten Capitel de fuga saeculi: „Der Reiz irdischer Begierden schleicht sich häufig herzu, und die Verdunkelung der Eitelkeit nimmt den Verstand ein, so daß du das bedenkst und überlegst, was du zu vermeiden suchen sollst. Es zu verhüten ist dem Menschen schwer, es abzulegen aber unmöglich. Daß dies mehr ein Gegenstand des Wunsches als der Ausführung des Menschen sey, bezeugt der Prophet indem er spricht, Declina cor meum in testimonia tua, et non in avaritiam. Denn in unserer Gewalt sind unser Herz und unsere Gedanken nicht, welche unversehens verdunkelt das Gemüth und den Geist verwirren, und anders wohin ziehen als, als du dir vorgesetzt hast. Sie rufen zu zeitlichen Dingen zurück, mischen weltliche Dinge ein, führen das Vergnügen herbei, geben den sinnlichen Rei-

zungen Spielraum, und selbst zu der Zeit, wo wir den Geist zu erheben uns anschicken, werden wir durch Einmischung eitler Gedanken gewöhnlich zum Irdischen herab gezogen. Wer ist aber so glücklich, daß er in seinem Herzen sich immer erhebt? Und wie kann dies ohne göttliche Hülfe geschehen? Gewiß auf keine Weise." In seiner Erklärung des Jesaias heißt es: „Auch zu Gott beten, ist eine geistliche Gnade. Denn Niemand nennt Jesum den Herrn außer in dem heiligen Geist." Zu den Worten des Lucas (1, 3.) visum est mihi macht er in seiner Erklärung des Evangelii desselben (bei'm Augustinus de natura et gratia 63 und de dono perseverantiae 19.) die Bemerkung: „Nicht ihn allein," (den Lucas) „kann es gut dünken, was ihn gut zu dünken er erklärt. Denn nicht bloß durch menschlichen Willen dünkte es ihn gut, sondern so wie es Christo gefiel, der, wie er sagt, in ihm redet, welcher wirkt, daß dasjenige, was gut ist, uns auch gut scheinen kann. Denn dieser ruft auch denjenigen, dessen er sich erbarmt. Und daher kann derjenige, welcher Christo folgt, auf die Frage, warum er habe wollen ein Christ seyn, antworten: es hat mir so gefallen. Wenn er dies sagt, läugnet er nicht, daß es Gott gefallen habe; denn von Gott wird der Wille des Menschen vorbereitet. Daß Gott von dem Heiligen geehrt wird, ist Gnade Gottes." Vom Ambrosius wird also sogar der Wille des Menschen von der Wirkung der göttlichen Gnade, über deren Beschaffenheit, was doch die Hauptsache ist, er sich nicht weiter erklärt, abhängig gemacht. — Dagegen läßt der etwas früher lebende Hilarius von Poitiers den Anfang des Guten, das Wollen von dem Menschen selbst ausgehen; schreibt aber dem Beistande der göttlichen Gnade einen Theil an der Vollbringung desselben und an dem Beharren im Glauben zu. Es erhellet dies aus mehreren Stellen seiner enar-

ratio in Psalm. 118. Eben so dachte sein Zeitgenoß Optatus von Mileve.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Vor-Augustinischen Väter so wohl der Griechischen als der Lateinischen Kirche auch in der Lehre von der Gnade weder mit dem Pelagius noch mit dem Augustinus übereinstimmend dachten. Sie stimmten nicht mit dem Pelagius überein, weil keiner von ihnen, so viel auch einzelne Väter der menschlichen Kraft einräumten, die Nothwendigkeit der Gnade Gottes zur Ausführung guter Vorsätze läugnete. Mit Unrecht beruft sich daher der Pelagianer Anianus in den Vorreden zu den Uebersetzungen einiger Reden des Chrysostomus auf die Uebereinstimmung der Theorie desselben von der Gnade mit der des Pelagius. Dies beweisen schon die bereits aus dem berühmten Redner angeführten Stellen, in welchen er zwar den Willen, aber nicht die Ausführung von dem Menschen allein abhangen läßt. Besonders mußten sich die Lateinischen Väter von dem Pelagius entfernen, da mehrere von ihnen eine angeborne vitiositas der Seele lehrten. Eben so wenig stimmten aber die Väter vor Augustinus mit diesem in Rücksicht der Gnade überein. Keiner von ihnen nahm an, daß alles was der Mensch Gutes wolle und thue bloß die Wirkung einer unwiderstehlichen Gnade sey. Und eine zuvorkommende Gnade läugnete ja Chrysostomus mit dürren Worten! Da alle die Freiheit des Willens annahmen, so mußten sie immer der Anwendung der eigenen Kraft etwas übrig lassen, wenn sie nicht mit ihren eignen Principien in den gröbsten Widerspruch fallen wollten. Bei allen Aeußerungen einzelner Väter über die Nothwendigkeit der Gnade zur Ausübung des Guten, mußten daher selbst diese dem Menschen wenigstens die Kraft lassen, die Gnade anzunehmen oder sie zu verwerfen. Denn wo wäre sonst die sittliche Freiheit des Menschen geblieben? Dadurch wurden sie aber schon Semipelagianer.

Uebrigens ist es nicht zu verkennen und es zeigt sich in den Aeußerungen mehrerer Väter unwidersprechlich, daß vor dem Augustinus der Begriff Gnade etwas sehr Unbestimmtes war, und daß zwischen einer mittelbaren und unmittelbaren Gnade Gottes, zwischen einer natürlichen und übernatürlichen Wirkung derselben nicht genau genug unterschieden wurde. Bald ward die ganze Veranstaltung des Christenthums, bald vorzugsweise die Taufe, bald die Vergebung der Sünde, bald wurden die Wirkungen des Geistes Gottes, ohne daß man sich darauf einließ, die Arten dieser Wirkungen zu unterscheiden, von ihnen Gnade genannt. Daher das Schwankende und Unsichere in ihren Behauptungen über die Gnade, daher aber auch die Vieldeutigkeit, mit welcher Pelagius von ihr reden konnte! Wie frei man aber über das Verhältniß der Freiheit zur Gnade als Einwirkung der Gottheit auf die Menschen bei Vollbringung des Guten vor dem Anfange der Pelagianischen Streitigkeiten sich äußern durfte, ergibt sich daraus, daß selbst diejenigen Väter, welche man für die orthodoxesten hielt, ihrer Rechtgläubigkeit unbeschadet, den eignen Kräften des Menschen zum Guten ein so großes Gewicht beilegen durften.

Die in der Folge als Semipelagianisch verschrieene Lehre von der Gnade dürfte demnach vor und selbst noch zu Augustin's Zeiten Lehre der orthodoxen Kirchenväter gewesen seyn. Selbst Hieronymus stellt in einer gegen die Pelagianer gerichteten noch im Jahr 415. verfaßten Streitschrift als orthodoxe Lehre auf, daß der Anfang des guten Willens und des Glaubens von uns komme. Im dritten Buche Cap. 10. des Dialogs läßt er seinen Katholiker gegen den Pelagianer behaupten: „Der freie Wille besteht nur darin, daß wir wollen und begehren, und den Glaubenslehren (placitis) Beifall geben. In Gottes Macht aber steht es, daß wir dasjenige, was wir begehren und wozu wir anstreben

(quod laboramus ac nitimur), durch seine Hülfe und seinen Beistand zu erfüllen vermögen" Näherte sich doch Augustinus selbst, wie wir in der Darstellung seiner Theorie von der Gnade gesehen haben, früher selbst dem Semipelagianismus!

2) In Ansehung der Prädestination entfernten sich die Väter vor Augustinus völlig von demselben und dachten mit dem Pelagius übereinstimmend. Sie gründeten mit Pelagius die Prädestination auf Präscienz, auf das Vorherwissen Gottes, wer sich der Seligkeit würdig oder nicht würdig machen würde. Sie nahmen daher nicht die unbedingte Prädestination des Augustinus, sondern die bedingte der Pelagianer an. Daher hatten die Massilienser ganz Recht, wenn sie (Aug. epist. 225.) behaupteten, Augustin's Prädestinations-Lehre sey der Meinung der Väter und dem kirchlichen Sinne (ecclesiastico sensui) entgegen, und noch kein Kirchenschriftsteller habe den Brief an die Römer auf Augustinische Weise erklärt, oder so erklärt, daß daraus eine Gnade hervor gehe, welche den Verdiensten der Auserwählten zuvor komme. Augustinus suchte es auch nur durch einen Schluß (de dono pers. 19.) heraus zu bringen, daß Cyprianus, Ambrosius und Gregor von Nazianz seine Prädestination gekannt und angenommen hätten, indem er sich auf die Uebereinstimmung dieser Lehre mit ihrer Theorie von der Gnade beruft.

Eine bedingte Prädestination lehrten zuvörderst die Griechischen Väter.

Vom Justinus Märtyr wird in der größern Apologie Cap. 28. die Seligkeit der Menschen auf das Vorhersehen Gottes, daß sie sich bessern würden, gegründet. Irenäus lehrt contra haeres. IV. 39. §. 4., daß Gott, welcher alles vorher wisse, denen, welche das Licht suchen, Wohnungen des Lichts, denen aber, welche das Licht fliehen, Wohnungen der Finsterniß bereitet habe. Clemens Alexandrinus sagt Stromat. lib. VI. p. 652 D. aus-

ausdrücklich, daß sich die Vorherbestimmung nach den vorher gesehenen Handlungen der Menschen richte. Daß Origenes die Vorherbestimmung zur Seligkeit oder zur Verdammniß von dem Verhalten der Menschen abhängig gemacht habe, worüber er sich besonders im siebenten Buche seines Commentars des Briefes an die Römer ausführlich erklärt, wird um so weniger eines Beweises bedürfen, da selbst Beza in seinen Anmerkungen zu dem erwähnten Briefe dies zugesteht. Wir finden nämlich in seinen Anmerkungen zum 9ten Capitel die merkwürdige Aeußerung: Est etiam hic locus diligenter observandus adversus eos, qui fidei, vel operum praevisionem faciunt electionis causam. In quem errorem sane turpissimum Origenes veteres plerosque, tum Graecos, tum Latinos adegit; donec tandem Dominus Augustinum per Pelagianos, ad hunc agnoscendum et corrigendum errorem, excitaret. Sehr nachdrücklich erklärt sich endlich Chrysostomus für eine bedingte Prädestination. Den Ausspruch des Propheten Malachias: Der Herr spricht, ich habe Jacob lieb, und hasse Esau; bezieht er in der 51sten Homilie über die Genesis auf das Vorherwissen Gottes, nach welchem er die Tugend Jacob's und die Bosheit Esau's vorher verkündigt habe. Man vergleiche hiermit die 16te Homilie über den Brief an die Römer, wo Chrysostomus noch ausführlicher über die ἐκλογὴ κατὰ πρόγνωσιν redet.

Eben so waren alle Väter der Lateinischen Kirche der Augustinischen Prädestination abgeneigt.

Tertullian lehrt contra Marc. 2, 23., daß Gott denjenigen, welcher gut handle, erwähle, und den, welcher schlecht handle, verwerfe (recusare). Hilarius von Poitiers bemerkt in Psalm. 64. §. 5.: „Die Erwählung ist nicht Sache eines unbedingten Urtheils (indiscreti judicii), sondern die Auswahl ist geschehen nach dem Verdienste." Und in seinem Commentare in Matth.

c. XXII., daß darum viele berufen, wenige auserwählt wären, weil bei der Berufung sich die Menschenfreundlichkeit der allgemeinen Güte zeige, bei der Auswahl aber auf das Verdienst Rücksicht genommen werden müsse. Ambrosius sagt de fide lib. 5. c. 2.: Gott hat nicht vorher bestimmt, ehe er vorher wußte, sondern welcher Verdienste er vorher wußte, deren Belohnungen bestimmte er vorher (quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit.)" Zwar beruft sich Augustinus (de gr. Chr. 46. de dono persever. 19. op. imp. I. 135.) auf die Worte des Ambrosius (lib. 7. in Luc. 9, 58.): „Gott ruft diejenigen, welche er würdigt, und macht fromm, welchen er will (Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit)." Daß aber Ambrosius hierdurch nicht ein absolutes Decret behaupten, sondern vielmehr im Pauliniſchen Sinne lehren wollte, daß Gott bei der Verkündigung des Evangelii durch Christum sich nicht nach eingebildeten Vorzügen der Menschen, die darauf ein näheres Anrecht zu haben vermeint hätten, gerichtet habe, lehrt nicht nur der Zusammenhang und die Veranlassung dieser Aeußerung, sondern geht auch aus andern Behauptungen des Mailändiſchen Biſchofs hervor. So schärft er es in der enarratio in Psalm. 48. nachdrücklich ein, daß Gott alle Menschen gerufen habe. Die Berufung aller Menschen war doch mit einer Auguſtiniſchen Prädeſtination in einem offenbaren Widerſpruche! Auguſtinus hätte dagegen noch einwenden können, daß Ambrosius hier nicht von der vocatio secundum propositum rede, sondern von der vocatio überhaupt. Von einem solchen Unterſchiede zwiſchen einer vocatio secundum propositum, welche die Auserwählten beträfe, und einer vocatio, die an alle Menschen erginge, wie Auguſtinus ihn aufſtellt, — ein Unterſchied, der sich eben so wenig bibliſch als philoſophiſch rechtfertigen laſſen dürfte, — finden wir aber bei'm Ambro-

stus keine Spur. — Endlich sogar Hieronymus, der, ein so eifriger Waffenträger des Augustinus er auch in den Pelagianischen Streitigkeiten war, obgleich er, wie sich dies aus seinem Dialog gegen die Pelagianer ergibt, in keinem Puncte rein Augustinisch dachte, ja wohl nicht einmal den Augustinismus rein aufgefaßt haben mochte, war in Rücksicht der Prädestination ein entschiedener Pelagianer. Denn auch er gründete sie auf Präscienz. Die hierher gehörenden Beweisstellen hat Vossius S. 738. in reicher Anzahl gesammelt.

Immer konnten aber die Väter in Ansehung der Mittel, welcher sich Gott bediene, um den einen zur Seligkeit zu führen, die er bei dem andern anzuwenden unterlasse, eine Unerforschlichkeit der Rathschläge Gottes zugeben. Nur ließen sie sich durch die verborgenen Wege Gottes in der Erscheinungswelt nicht in dem Glauben an die geoffenbarte Vatergüte Gottes, welche will, daß allen Menschen geholfen werde, irre machen, wie dies bei'm Augustinus aus Liebe zu seinem System der Fall war.

3) Da die Väter vor Augustinus in Rücksicht der Prädestinations-Lehre nicht den empörenden Particularismus des Augustinus hatten, so läßt sich von selbst erwarten, daß sie auch den Umfang der Erlösung nicht auf die Auserwählten beschränkten, sondern sich auch in dieser Hinsicht zu dem Universalismus des Pelagius bekannten. Und dies war wirklich allgemeine Lehre derselben. Noch niemand von ihnen war durch Speculation gezwungen worden, die Allgemeinheit der Gnade Gottes durch Christum, der selbst nach der Pauliniſchen Lehre sich für alle zur Erlösung gegeben hat, aus dem neuen Testamente weg zu exegesiren. So verschieden sie auch den Begriff der Erlösung faßten, und so wenig sie auch über den Werth des Versöhnungstodes Jesu, worüber die Scholastiker so viel speculirten, in Untersuchungen eingingen, sie alle nahmen mit Pelagius an, daß Gott alle Menschen durch Christum habe beglücken

wollen, daß Gott ihn in die Welt gesandt habe, alle Menschen zu erlösen. Die Beweisstellen findet man bei'm Münscher (Handbuch der christl. Dogmengeschichte. Zweiter Band. §. 198. 200. Vierter Band. §. 105.) gesammelt; nur sey es mir erlaubt noch eine Stelle aus dem Ambrosius, die vorzüglich entscheidend zu seyn scheint, hinzu zu fügen. Sie findet sich, in der enarr. in Psalm. 48. „Christus verheißt Allen die Erlösung damit Niemand zittere, Niemand verzage, da Niemand ausgenommen, sondern jede Seele eingeladen wird zur Gnade, damit sie ohne Lösegeld vom Laster befreiet werde, und die Frucht des ewigen Lebens erlange."

Aus diesen vom Augustinismus sich so sehr entfernenden Lehren der Vor-Augustinischen Kirchenväter über die Gnade, Prädestination und Erlösung, könnte man nun schließen, daß sie sich in der Lehre von der Erbsünde gleichfalls von ihm entfernt hätten, wenn es noch eines solchen Schlusses bedürfte.

Aus allem diesem geht das Resultat hervor, daß Augustinus mehrere ganz neue Vorstellungen in den kirchlichen Lehrbegriff brachte. Er stellte eigentlich zuerst ein System auf, welches er der christlichen Welt als ein alt-orthodoxes aufdrang. Dies System war zum Theil neu in Rücksicht des Inhalts, ganz neu mußte es aber seyn in Rücksicht der Form, oder der Verbindung, worin er die einzelnen Lehren gegen einander stellte. Denn wenn gleich einige Väter vor ihm, vorzüglich in der Lateinischen Kirche, einige Ideen hatten, die den seinigen analog waren, und man nicht mit Unrecht behaupten kann, daß dem Keime nach der Augustinismus bei'm Tertullian und Ambrosius sich finde, so entwickelte er doch aus seiner Lehre von der Erbsünde, die er auf eine ihm ganz eigenthümliche Weise modificirte, und mit den übrigen Lehren

in einen systematischen Zusammenhang setzte, Folgen, die bis dahin in der christlichen Kirche ganz unbekannt und unerhört waren. Die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnade, die absolute Prädestination und die Beschränkung der Erlösung auf die Auserwählten gehörten zu denselben. Selbst den Namen peccatum originale dürfte zuerst Augustinus gebraucht haben, dem die Benennung originis vitium bei'm Tertullian doch nur ähnlich ist. Dadurch, daß das Afrikanische National-Concilium zu Carthago 418. sich jenes Ausdrucks bediente, ward er für die Afrikanische Kirche symbolisch.

Sieht man auf die Kirchenlehre, in so fern sie bis dahin durch Symbole bestimmt war, so dürfte eher Augustinus als Pelagius ein Ketzer zu nennen seyn. Jener entfernte sich nämlich, wie wir gesehen haben, von derselben in einem wesentlichen Puncte, indem er die Freiheit des menschlichen Willens nach dem Falle läugnete. Wir finden aber nicht, daß die Pelagianer, ehe durch des Augustinus Betrieb von den Synoden über die streitigen Lehren etwas fest gesetzt war, in einer Hauptlehre gegen die fides verstießen. Die Symbole bestimmten überhaupt in Rücksicht der Anthropologie sehr wenig. So sehr sich nun auch die Pelagianer in ihrer Lehre von der gänzlichen Unverdorbenheit der menschlichen Natur nach dem Fall Adam's von allen Kirchenvätern entfernten; Ketzer dürften sie, eben weil sie in keiner Hauptlehre von der regula fidei abwichen, schwerlich zu nennen seyn. So oft auch Augustinus ihnen Aussprüche der Kirchenväter entgegen setzte, nie vermochte er es ihnen ein Symbol entgegen zu stellen. In diesem Sinne hatte Cälestius nicht Unrecht, wenn er die ihm vorgeworfenen Irrthümer quaestiones praeter fidem nannte, und von der durch Zeugung fortgepflanzten Erbsünde behauptete, diese Lehre sey ein Gegenstand der Untersuchung (quaestionis), aber nicht der Ketzerei.

Bemerkenswerth ist es noch, daß die Pelagianer nie

eine Secte bildeten, sondern sich immer zu der katholischen Kirche hielten, und daß, obgleich sie und ihre Meinungen durch die Synoden verdammt wurden, doch niemals die Augustinische Lehre ihrem ganzen Umfange nach, am wenigsten seine Prädestinations-Theorie, auf einer Synode, die Ephesinische mit eingeschlossen, ausdrücklich für die orthodoxe ist erklärt worden.

Drei und zwanzigstes Capitel.

Schlußbemerkungen.

Die Aufgabe, welche ich durch Abfassung dieses Buchs zu lösen mir vorgesetzt hatte, dürfte ich als gelöset ansehen. Ich habe den Augustinismus und Pelagianismus in der festgesetzten Periode so wohl wie er sich durch den Streit historisch entwickelte und gestaltete, als auch seinem innern Zusammenhange nach darzustellen mich bestrebt. Daher könnte ich jetzt die Feder niederlegen. Doch mögen folgende Bemerkungen, die sich theils als Resultate des Gesagten ergeben, theils zur Beurtheilung beider entgegen gesetzter Systeme dienen können, hier noch ihre Stelle finden.

Die gegebene Darstellung gewährt, dünkt mich, vollkommenen Aufschluß, wie Augustinus ein System, wie das seinige, aufstellen und vertheidigen konnte. Sie läßt ihn finden in Augustin's eigenthümlichen Anlagen, in seiner frühern Bildung in der Schule der Manichäer, in seiner eigenen Erfahrung wie schwer es sey der Gewalt der Sinnlichkeit zu widerstehen, und wie wenig er es aus eigener Kraft vermochte, in der Afrikanischen Theologie, die schon seit Tertullian's Zeiten von der menschlichen Natur so viel Böses auszusagen gewohnt war, in seiner frühen Bekanntschaft mit dem Briefe an die Römer, den er in der Lateini-

schen Uebersetzung las und wegen Mangel an Sprachkentnissen nicht hinlänglich verstand. In den Pelagianischen Streitigkeiten bildete er nun seine Ansichten und die ihm gewordenen Ueberzeugungen zu einem Systeme aus. Man hat daher nicht Unrecht, wenn man dieses als solches erst aus dem Streite hervor gehen läßt. Denn erst aus demselben und in demselben bekamen seine Ansichten einen Zusammenhang und eine Verbindung, die sie früher nicht gehabt hatten. Sehen wir aber auf die wesentlichen Lehren selbst, zu welchen Augustinus sich bekannte, so hatten sie ihre Quelle nicht in dem Widerspruche, den er den Pelagianern entgegen setzte; sondern sie gehörten, den wesentlichsten Elementen nach, zu den Grundüberzeugungen des Augustinus, die sich seit dem Anfange seines Episcopats bei ihm fest gesetzt hatten, als er durch den Paulinischen Ausspruch quid habes quod non accepisti über die wahre Beschaffenheit der göttlichen Gnade zur völligen Klarheit gekommen zu seyn glaubte. Wäre auch gar kein Streit zwischen ihm und dem Pelagius entstanden, so war doch die ganze Individualität beider Männer so sehr von einander verschieden, daß sie in ihrer Denkart unmöglich überein stimmen konnten. Wie hätte der Mysticismus des Augustinus in dem Rationalismus des Pelagius Wärme und Nahrung finden können?

Der eigenen innern Erfahrung des Augustinus möchte ich eine nicht unbedeutende Stelle einräumen, wenn von einer Erklärung, wie er zu seinem Systeme kam, die Rede ist. Augustinus war in den Abgrund grober Sinnlichkeit gerathen; wohl stieg in bessern von Leidenschaft freien Momenten der Wunsch zur Tugend zurück zu kehren in ihm auf, aber zugleich fühlte er, daß dieser Wunsch, wenn er nicht von einer höhern Kraft unterstützt werde, vergeblich sey. In seiner eigenen Bekehrungsgeschichte mußte er den Beweis finden, daß der Mensch aus eigner Kraft nichts vermöge, und daß er

sich bei seiner Besserung nur leidend verhalte. Desto geneigter mußte er werden, die Ausübung des Guten von einem übersinnlichen Einflusse abzuleiten. Ward nun aber dieser übersinnliche Einfluß von aller eigenen Kraft der menschlichen Natur getrennt, so blieb der Mensch ja nur ein elendes zur Sünde geneigtes aller Würdigkeit ermangelndes Geschöpf. Alles Uebrige, was Augustinus lehrte, folgte von selbst.

Aber auch, wie die Urheber und Vertheidiger des Pelagianismus zu ihrer Ansicht kamen, läßt sich aus der gegebenen Darstellung begreifen. Den Pelagius, einen so verständigen von jedem Mysticismus freien Mann, konnte nur ein System wie das seinige, welches der eigenen Kraft des Menschen das Meiste übrig ließ, ein System, welches er mit Klarheit und Consequenz entwickelte, befriedigen. Auch schon als Mönch, der wegen der strengen Tugendübung, die er verlangte, kein gänzliches Verderben der menschlichen Natur annehmen konnte, mußte er dem Augustinismus abhold seyn. Zugleich erklärt sich hieraus, daß auch in der Folge der Pelagianismus, wenn auch in einer etwas mehr modificirten Gestalt, unter den Mönchen die mehrsten Vertheidiger hatte. — Die Bemerkung, wie sehr das Augustinische System der Moralität Eintrag thun, und zum Vorwande der Nichterfüllung des Pflichtgebots gemißbraucht werden könne, flößte daher dem Pelagius den unversöhnlichsten Haß gegen dasselbe ein. Mit heftigem Eifer entbrannte er in seinem Buche de natura, wie Augustinus uns selbst de natura et gratia c. 1. meldet, gegen diejenigen, welche, statt bei ihren Sünden den menschlichen Willen anzuklagen, vielmehr die Natur des Menschen anklagen, und sich mit derselben entschuldigen. Auch Julianus haßte den Augustinismus, weil er die Moralität zerstöre. S. Jul. III. 26. Er erklärte den Beifall, womit derselbe aufgenommen werde, zum Theil daher, weil er das Laster begünstige. Op imp. II. 5. ff.

Daß der Pelagianismus gleichfalls viele Freunde fand, — selbst Augustinus gestand schon in dem Briefe an den Hilarius (Brief 157. geschrieben um's Jahr 414.), daß er mehrere Anhänger gefunden habe, als er selbst hätte glauben können — begreift sich, auch abgesehen von den äußern Verhältnissen, in welchen seine Urheber als Mönche, wenn sie gleich keiner besondern Klostergesellschaft angehörten, zu einer Verbrüderung standen, die sich damals schon so sehr vermehrte und ausbreitete, aus der innern Beschaffenheit desselben hinlänglich. Er mußte die Denkart aller derjenigen seyn, die es für die Moralität des Menschen nothwendig hielten, der Anwendung eigener Kraft ein Gewicht beizulegen, aller derjenigen, die dem Mysticismus nicht geneigt waren. Ueber dies enthielt ja der Pelagianismus den bestimmtesten Gegensatz gegen den Manichäismus, gegen den selbst durch Augustin's Eifer die Abneigung so groß geworden war. Darf man sich wundern, daß die Zahl der Freunde des erstern so groß war?

Augustinismus und Pelagianismus waren also die beiden entgegen gesetzten Pole, die sich feindselig von einander abstießen und an deren Vereinigung nicht zu denken war. Christliche Demuth und religiöse Hingebung an die Gottheit waren in jenem das bessere Element; nur konnte er leicht bei consequenter Anwendung, der wahren Sittlichkeit gefährlich werden, und dem Menschen die Freudigkeit bei Erfüllung seiner Pflicht rauben. Das moralische Element war in dem Pelagianismus vorherrschend, aber er konnte so leicht den menschlichen Tugendstolz nähren, und dadurch der wahren christlichen Demuth nachtheilig werden.

Augustinus so wohl als die Pelagianer gründeten die Wahrheit ihrer Behauptungen auf Vernunftgründe und Schriftbeweise; aber in einem ganz umgekehrten Verhältnisse. Augustinus suchte das, was er in der Bibel gefunden zu haben glaubte, auch mit philosophi-

schen Waffen zu vertheidigen. Die Pelagianer suchten für ihre aus der Vernunft und Reflexion über die moralische Natur des Menschen geschöpften Behauptungen in der Bibel Bestätigung. Jener war Suprarationalist, diese Rationalisten. Julianus spricht an mehreren Stellen das Princip seiner rationalistischen Bibelerklärung aus. Gegen die deutlichen Aussprüche der Vernunft (contra rationem perspicuam) könne die Schrift nichts lehren. Op. imp. II. 53. IV. 136. VI. 41.

Sehen wir nun aber auf die theologische und philosophische Wahrheit beider Systeme, so liegt eine in's Einzelne gehende philosophische und exegetische Prüfung derselben freilich weit außerhalb der Gränzen dieser Schrift. Indessen werden schon folgende einfache Bemerkungen hinreichen um zu zeigen, daß so wenig das eine als das andere sich biblisch und philosophisch rechtfertigen lasse.

Augustinus hatte seine Hauptlehre von der Erbsünde schlecht begründet. Eine Augustinische Erbsünde läßt sich einmal vor dem Richterstuhl der Vernunft durchaus nicht rechtfertigen. Eine Augustinische Erbsünde, nach der der Mensch nur das Böse wollen und thun kann, hebt die Freiheit des Willens völlig auf, vernichtet mithin jede Zurechnungsfähigkeit menschlicher Handlungen, so daß consequenter Weise von der Moral gar nicht die Rede seyn kann. Eine solche mit unserer moralischen Natur und den Forderungen des Gesetzes in uns streitende Annahme kann von einer nüchternen Philosophie unmöglich zugelassen werden. Vollends ist eine Zurechnung der Sünde Adam's für die Nachkommen, womit Gott die Uebertretung des ersten Menschen gestraft habe, durchaus unphilosophisch. Eine Schuld, mithin etwas Moralisches, kann nicht fortgeerbt, sondern muß durch eigene Handlungen des Menschen zugezogen werden. Die Gerechtigkeit Gottes kann mir keine fremde Sünde zurechnen, sondern nur meine eigene. Als eine fremde Sünde muß ich aber,

gesetzt wir wollten auch den Traducianismus der Seele annehmen, jede Sünde ansehen, die von mir als Individuo nicht begangen wird. Denn eine Zurechnung anzunehmen, ehe ich als Individuum existire, ehe ich also so wenig meiner selbst als eines Gesetzes mir bewußt bin, hat etwas in sich Widersprechendes.

Dies Alles ist schon von den Gegnern des Augustinus, vorzüglich dem Julianus, so oft und so nachdrücklich gesagt worden, daß es einer weitern Auseinandersetzung hier nicht bedarf.

Aber Augustin's Erbsünde läßt sich auch exegetisch nicht rechtfertigen; sie ist nicht Lehre des neuen Testaments, nicht einmal Pauliniſche Lehre.

Um hier nur bei derjenigen Stelle einen Augenblick zu verweilen, die Augustinus selbst als die Hauptstelle ansieht, Röm. 5, 12. ff. so liegt darin durchaus seine Erbsünde nicht. Paulus stellt daselbst eine Vergleichung zwischen Adam und Christo an, und behauptet, daß durch jenen die Sünde und der Tod in die Welt gekommen sey, dieser das ganze menschliche Geschlecht beglückt habe. Daß θανατος hier für moraliſche Unglückseligkeit zu nehmen sey, wie es die neuern Exegeten nach dem Vorgange des Pelagius gewöhnlich erklären, davon habe ich mich nie überzeugen können. Denn daß der physische Tod ein Uebel sey, welches durch Adam's Sünde in die Welt gekommen und auf alle Nachkommen desselben übergegangen sey, ist eine Vorstellung, die sich durch's ganze Jüdische und christliche Alterthum zieht, und gewiß auch Pauliniſche. Aber was Augustinus aus dieser Stelle heraus bringen wollte, daß das ganze Menschengeschlecht in Adam gesündigt habe, daß also Adam's Sünde mit ihren Folgen uns verdienter Weise zugerechnet werde, liegt nicht in derselben, und nur unrichtige Interpretation konnte es in ihr finden. In εφ' ᾧ παντες ἡμαρτον kann das εφ' ᾧ nicht auf Adam bezogen werden. Dies wäre eine beispiellose Härte.

ἐφ' ᾧ correspondirt dem Hebräischen אֲשֶׁר, ist so viel als διότι und quoniam, quia, weil, zu übersetzen, wie auch schon Luther richtig übersetzt hat. Augustinus, der sich der Lateinischen Uebersetzung bediente, fand in quo, und daher war es verzeihlich, wenn er es auf Adam bezog. Aber noch ist die Frage, ob der Vulgatus in quo für quia gesetzt hat, da in quo selbst in gutem Latein zuweilen für eo quod, quia steht. — Ferner wenn auch Sünde und Tod durch Adam in die Welt kamen und auf Alle übergingen, weil Alle sündigten, so liegt doch darin noch nicht eine gänzliche Unfähigkeit des Menschen zum Guten in seinem natürlichen Zustande. Eine solche Vorstellung war dem Apostel völlig fremd, und steht mit ausdrücklichen Belehrungen desselben im Widerspruch. Läßt er doch sogar die Heiden von Natur die Vorschriften des Gesetzes erfüllen (Röm. 2, 14.), und sagt kurz vorher, daß Gott einem jeglichen geben werde nach seinen Werken (2, 6.).

Aber auch die Pelagianer konnten ihre Ansicht von der unverdorbenen Beschaffenheit der menschlichen Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande so wenig philosophisch als biblisch rechtfertigen.

Nicht philosophisch. Eine ihre Schranken nicht überschreitende Philosophie kann es nicht verkennen, daß, wenn sie gleich den übersinnlichen Grund des Bösen in der menschlichen Natur nicht erklären kann, in dem Menschen sich von Natur ein Hang zum Bösen befinde. Das nitimur in vetitum ist eine Klage, die so alt ist als die Geschichte, ja älter als dieselbe, da wir sie schon in dem mythischen Zeitalter finden. Auch haben besonnene Philosophen einen radicalen Hang zum Bösen, den man freilich sehr unpassend Erbsünde nennt, nicht geläugnet. Daß es aber Lehre der Bibel, nicht nur des alten, sondern auch des neuen Testaments, und ins besondere Pauliniſche Lehre ist, daß der Mensch von Natur verderbt sey, kann der unbefangene Exeget nicht in

Abrede nehmen. Wie viele Beweisstellen bietet nicht der einzige Brief an die Römer dar? Nur verdient es bemerkt zu werden, daß Paulus das Verderben nicht in die Seele, sondern in den Körper, also in die Sinnlichkeit des Menschen setzt. In mir das heißt in meinem Körper, sagte er unter andern, wohnt nichts Gutes; worauf auch der ihm eigenthümliche Gegensatz zwischen dem sinnlichen und geistigen Menschen führt.

Da die Lehre von der Erbsünde der Central-Punct ist, aus welchem alle übrigen anthropologischen Lehren Augustin's hervor gehen, so müssen letztere, wenigstens von dieser Seite, ihre Stütze verlieren, wenn erstere als nicht begründet erscheint.

Es konnte die Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Vergebung der Erbsünde aus dieser nicht mehr gefolgert werden, da der Beweis für dieselbe auf einem so schwachen Grunde ruhet. — In Marci 16, 16. aber konnte nur einer, der für sein System blind eingenommen war, die Verdammung der nicht getauften Kinder finden. Denn wenn der Erlöser über die Nicht-Glaubenden das Verdammungsurtheil aussprach, so hatte er doch gewiß nicht Kinder im Sinne. Wie hätte dann wohl der große Kinderfreund sagen können: Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen?

Das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade sollte man eigentlich gar nicht bestimmen wollen, sondern als ein Mysterium betrachten, und dies um so mehr, da auch das neue Testament hierüber nichts entscheidet, sondern beide dadurch mit einander verbindet, daß es so wohl zur Tugend und Frömmigkeit ermahnt, als auch des Beistandes der Gnade, als der nothwendigen Unterstützung derselben erwähnt, ohne zu bestimmen, wie viel der Mensch aus eigener Kraft thue, und was die Gottheit bei der Bekehrung des Sünders und der Ausübung des Guten unmittelbar in dem Men-

schen wirke. Wenn Paulus Phil. 2, 13. das Wollen und Vollbringen des Guten Gott zuschreibt, so fordert er doch in dem vorhergehenden Verse, so wie in andern Stellen, die Christen zur angestrengtesten Selbstthätigkeit auf, ja durch die Verbindung, worin Paulus beide Verse durch das Wörtchen denn setzt, wird der nahe Zusammenhang, in welchem der Apostel sich beides dachte, und wie er das eine durch das andere bedingt werden ließ, recht anschaulich. Die Hoffnung göttlicher Hülfe sollte zu größerer Anstrengung auffordern. Wie hätte er sonst auch wohl im siebenten Capitel des Briefes an die Römer das Wollen des Guten geradezu dem Menschen beilegen können? Genauere Bestimmungen gibt aber Paulus nicht. Läßt sich doch auch ein solches Verhältniß nicht wie ein Natur-Mechanismus auffassen! — Die unwiderstehliche Gnade findet sich nirgends in der heiligen Schrift, selbst da nicht, wo am bestimmtesten von dem höhern Einflusse des heiligen Geistes geredet wird. — Die Vieldeutigkeit des Griechischen Worts χαρις durch gratia übersetzt ließ indessen in der Lehre von den Gnadenwirkungen mancherlei Anführungen von Beweisstellen zu, die aber eben darum, weil man nicht die hebräischartige Bedeutung jenes Ausdrucks erforschte, keinesweges befriedigend seyn konnten. Das Christenthum, welches weise berücksichtigt die practischen Bedürfnisse des Menschen, hielt es für uns hinreichend zu wissen, daß wir bei gewissenhafter Anwendung unserer Kräfte uns des höhern Beistandes Gottes erfreuen können. Und dies ist ja alles was uns zu unserer Besserung und Beruhigung zu wissen Noth thut!

Für die absolute Prädestination konnte Augustinus freilich mit einigem Scheine das neunte Capitel des Briefes an die Römer anführen. Doch auch diese Stütze schwindet bei genauer Untersuchung. Es kommen freilich daselbst mehrere Ausdrücke vor, die auf einen un-

bedingten Rathschluß hinleiten können, wenn man nämlich die Worte preßt, außer dem Zusammenhange nimmt und mit philosophischer Schärfe auffaßt. Aber alle Ausdrücke dieser Stelle müssen beurtheilt werden nach dem Zwecke des Apostels. Dieser war gewiß nicht das Verhältniß des göttlichen Rathschlusses zu dem sittlichen Verhalten des Menschen mit philosophischer Präcision fest zu setzen, sondern Leuten zu begegnen, die auf eigenes Verdienst stolz waren, und die Theilnahme an der Beglückung des Christenthums auf das Volk, dem sie angehörten, beschränken wollten. Hiernach muß die Lebhaftigkeit der dort gebrauchten Ausdrücke beurtheilt werden. Der Hauptgedanke ist dann dieser: Was dem Menschen Gutes widerfährt, darf er nicht als Folge eignen Verdienstes ansehen, sondern ist Folge der Gnade Gottes. Die Wahl zum Christenthum hängt von der freien Gnade Gottes ab, und es gilt dabei kein Ansehen der Person. — Paulus wollte also dem Jüdischen Particularismus entgegen arbeiten, und dafür hat man ihn zum christlichen Particularisten machen wollen!

Auch die übrigen Stellen der Bibel, welche Augustinus entweder wirklich für seine Prädestination anführte, oder doch anführen konnte, erhalten bei einem genauern Eindringen in den Geist und in die Sprache der biblischen Schriftsteller einen andern Sinn, als Augustinus ihnen zu geben bereit war. Nach dem Sprachgebrauche der Bibel werden alle Begebenheiten gerade zu auf Gott zurück geführt, und da will man offenbar zu viel beweisen, wenn man solche Aeußerungen mit philosophischer Strenge nimmt. Wie oft heißt es in der Bibel, vorzüglich in der Sprache des alten Testaments „Gott verstockte das Herz," wenn gleich darauf natürliche Ursachen von der Verstockung angegeben werden, und an andern Stellen die Verstockung dem Menschen selbst zugeschrieben wird (z. B. Ps. 95, 8.). Also kann man

das Prädestinations-System nicht aus einzelnen Ausdrücken der Bibel beweisen wollen. Vielmehr muß es bewiesen werden aus dem Geiste des Christenthums. Dieser ist aber jenem gänzlich zuwider. Das Christenthum enthielt ja eben durch seinen Universalismus den Gegensatz gegen den Particularismus des Judenthums. Auch fehlt es nicht an Aussprüchen der alttestamentlichen Propheten, worin die allgemeine Vaterliebe Gottes, nach welcher er keinen Gefallen findet am Tode des Gottlosen, sondern will, daß dieser sich bekehre und lebe, ausdrücklich gelehrt, und die Ertheilung der Glückseligkeit an das Rechtverhalten der Menschen gebunden wird (z. B. Ezech. 18, 20. ff.). Nach dem neuen Testament hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab (Joh. 3, 16.); er will nicht, daß jemand verloren gehe, sondern daß sich jedermann bekehre (Matth. 18, 14. 2 Petri 3, 9.) u. s. w. Der vom Augustinus so sehr verehrte Paulus sagt, daß Christus für Alle gestorben sey (2 Cor. 5, 14. 15.), daß er sich selbst gegeben habe für Alle zur Erlösung (1 Tim. 2, 6.), daß jeder einst empfangen soll, wie er gehandelt hat, es sey gut oder böse (2. Cor. 5, 10.). Auch wird von ihm Röm. 2, 5. dem Menschen selbst sein verstocktes unbußfertiges Herz zugeschrieben. Fällt hiermit nicht mit einem Schlage der ganze Augustinische Particularismus, das heißt so wohl die Beschränkung der Gnadenwahl, als auch, was hiermit in dem genauesten Zusammenhange steht, des Umfanges der Erlösung auf die Auserwählten über den Haufen? Dessen nicht zu gedenken, daß in der heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt wird, daß Christus auch für diejenigen, welche ewig unglücklich werden, gestorben sey.

Was Augustinus mit dialectischem Scheine noch für seine absolute Prädestination sagte, wenigstens andeutete, und was in neuern Zeiten mit einem Aufwande philosophischen Scharfsinns für dieselbe ist wiederholt worden,

worden, daß durch die Annahme einer bedingten Praedestination der Wille Gottes aufhöre ein allmächtiger Wille zu seyn, indem dadurch angenommen werde, daß etwas geschehe, was Gott nicht gewollt habe — verschwindet bei genauerer Prüfung. Der Mensch kann nicht die Tiefen der Gottheit ergründen wollen. Jede Auffassung der Idee der Gottheit ist bedingt durch die Endlichkeit unsers Vorstellungsvermögens, und bleibt daher, wir mögen uns noch so sehr von jedem Anthropomorphismus zu entfernen bestreben, immer eine menschliche Vorstellung. Nie dürfen wir uns aber die Gottheit auf eine Weise denken, wodurch die Moralitaet des Menschen und die moralische Weltordnung vernichtet würde. Dies ist eine nothwendige Aufgabe unserer ganzen sittlichen Natur. Durch jede blos physische Auffassung der Gottheit kommen wir aber in Gefahr, die Sittlichkeit des Menschen zu zerstören und auf Kosten der Heiligkeit Gottes die Größe seiner Allmacht zu erheben. Wir müssen daher annehmen, daß alle physischen Eigenschaften Gottes in dem genauesten Zusammenhange mit seinen sittlichen Eigenschaften stehen. Mithin darf sein allmächtiger Wille nie von seinem heiligen Willen getrennt gedacht werden; und der Glaube an seine Heiligkeit muß uns da wieder halten, wo uns die bloße Vorstellung seiner Allmacht vernichten würde. Isolirt von Gottes sittlichen Eigenschaften denkt man sich aber immer den allmächtigen Willen Gottes, wenn man deshalb eine nur auf wenige Auserwählte sich beschränkende Gnadenwahl annimmt, weil, wenn Gott alle Menschen hätte selig machen wollen, sie es auch geworden wären, da dem Willen Gottes nichts widerstehe. Physisch begränzt darf ich mir die göttliche Allmacht nicht denken, moralisch begränzt muß ich sie mir denken, wenn ich nicht die würdige Vorstellung von der Gottheit verlieren will. Und diese moralische Begränzung geschieht ja wiederum nicht durch etwas was außer Gott liegt, sondern

was in ihm ist und von ihm seinen Ursprung hat. Wie ließe sich aber die Idee seiner Heiligkeit, seiner Gerechtigkeit, seiner Weisheit und seiner Güte mit einem unbedingten Rathschlusse, der sich auf seinen allmächtigen Willen gründe, verbinden? Seine Heiligkeit wird in Schatten gestellt, so bald sein allmächtiger Wille nur gewollt hat, daß einige Wenige sich besserten, alle Uebrige aber in ihrem sündhaften Zustande blieben; seine Gerechtigkeit, wenn er dem einen das verweigerte, was er dem andern gleichfalls ohne alles Verdienst ertheilt; seine Weisheit, wenn er nur zur Beglückung Einiger die tauglichsten Mittel wählte; seine Güte, wenn nicht alle seine vernünftigen Geschöpfe zu ihm dem Vater der ewigen Liebe hinaufschauen können, sondern er die mehrsten derselben von seinem Vaterherzen ausschlösse. Und wozu denn am Ende die Ermahnungen zur Tugend und Frömmigkeit, wenn nichts von dem freien Entschlusse des Menschen, sondern alles von einem von Ewigkeit her gefaßten unbedingten Rathschlusse Gottes und der damit in Verbindung stehenden unwiderstehlichen Gnade abhängt? Schon die Adrumetischen Mönche trafen hier das Rechte, und Augustinus vermochte es nicht sie zu widerlegen. Welch ein weites Feld öffnet sich hier der sittlichen Trägheit und der trostlosesten Verzweifelung! Mag daher der absolute Rathschluß durch dialectische Kunst noch so sehr verschleiert werden; das Widersprechende zwischen ihm und einer würdigen, wenn gleich menschlichen, Vorstellung von der Gottheit wird von ihm nie entfernt werden können.

Auch hätten die Pelagianer dem Augustinus sein Argument, welches er für die unbedingte Praedestination aus dem allmächtigen Willen der Gottheit entlehnte, durch den Einwurf entreißen können, daß er doch Adam's Sündenfall nicht als eine Vorherbestimmung Gottes ansah, sondern bei demselben nur ein Vorhersehen Gottes Statt finden ließ, und da er dem Adam

vor dem Fall die Freiheit des Willens zusprach, auch nicht Statt finden lassen konnte. Gott hatte Adam's Sündenfall nicht gewollt, und doch war Adam gefallen. Es fand ja also hier kein allmächtiger Wille Gottes Statt, sondern eine Beschränkung durch einen sittlichen Zweck. Da nun Augustinus vor dem Fall Adam's eine solche Beschränkung zugab, wie konnte er denn aus der Nichtbeschränkung des göttlichen Willens einen Beweis für die unbedingte Praedestination entlehnen?

Durch das vorhin Gesagte wird zugleich die Berufung auf die altitudo sapientiae Dei, deren sich Augustinus so oft bediente, wenn er den Einwürfen der Gegner nicht anders auszuweichen wußte, in ihre richtigen Schranken zurückgeführt. Das Geheimniß der göttlichen Weltregierung und Vorsehung in der Art, wie sie sich in der Erscheinungswelt unserm schwachen Blicke offenbart, kann kein Sterblicher enthüllen, und hierauf bezog auch Paulus seinen berühmten Ausspruch. Diese altitudo darf aber nie unsern Glauben an die Heiligkeit seines Willens und seine Gerechtigkeit, mithin auch an seine sapientia selbst wankend machen. Der verborgene Gott, welcher hinter dem Vorhange der Erscheinungen die Schicksale der Menschen lenkt, kann mit dem uns durch Schrift und Vernunft geoffenbarten nicht im Widerspruch seyn. So unerforschlich uns auch in den Begegnissen des Lebens die Mittel seyn mögen, deren er sich zu unserer Vervollkommnung bedient, die Heiligkeit seines Zwecks selbst darf für uns nie eine geheimnißvolle Tiefe seyn, wenn wir nicht alle sittliche und religiöse Haltung verlieren wollen. Auch hätte Augustinus, sobald er auch in dieser Hinsicht eine geheimnißvolle Tiefe in der Gottheit annehmen wollte, consequenter Weise nie versuchen dürfen, Lehren aus dieser Tiefe der Vernunft des Menschen annehmlich zu machen.

Was endlich die übrigen Pelagianischen Lehren betrifft, so flossen sie ebenfalls wie bei'm Augustinus aus

der Grundansicht, welche ihre Vertheidiger von der Beschaffenheit der menschlichen Natur hatten, oder standen wenigstens mit derselben im Einklang.

Die Pelagianische Ansicht von der Kindertaufe, daß sie des regni caelorum theilhaftig mache, dürfte unter den Pelagianischen Behauptungen leicht die schwächste seyn. Sie bot dem Augustinus, obgleich er selbst, wie wir gesehen haben, dem auch von andern Kirchenlehrern, wenn auch nicht den Worten doch der Sache nach, angenommenen Unterschiede früher sich nicht ganz abgeneigt erklärt hatte, eine Blöße dar, die er bei jeder Gelegenheit benutzte, um den Pelagianern wehe zu thun. Einen solchen Unterschied zwischen der Seligkeit überhaupt und der Seligkeit der Christen insbesondere anzunehmen, dazu fehlte es durchaus an haltbaren Gründen, und die schwierige Frage, warum läßt Gott von Zwillingsbrüdern dem einen die Taufe zu Theil werden, dem andern, der vor der Taufe stirbt, aber nicht, ward nun in die doch eben so schwierige verwandelt, warum läßt Gott den einen durch die Taufe der Seligkeit der Christen, also doch einer höhern und vorzüglichern Seligkeit theilhaftig werden, den andern nicht. Der Ausspruch Jesu: Wer nicht wiedergeboren wird aus Wasser und Geist, kann nicht in das Reich Gottes kommen, worin allerdings die Taufe als nothwendige Bedingung gefordert wird, um des durch Jesum verkündigten Reiches Gottes, und also auch der Glückseligkeit, welche er seinen Bekennern verheißt, theilhaftigt zu werden, berechtigt doch nicht zu einer solchen Annahme. Mit Recht läßt sich erwarten, daß der Erlöser ihn nur auf diejenigen bezog, welche die Aufnahme durch die Taufe zu seinen Schülern vorsätzlich verschmäheten, nicht aber auf die kleinen Christenkinder, die vor der Taufe dahin sterben. Wie viel besser hätten die Pelagianer gethan, wenn sie diese Klippe vermieden, und sich nicht Bestimmungen über einen

Gegenstand erlaubt hätten, über welchen etwas zu bestimmen leicht für Vermessenheit gelten könnte!

Was in der Ansicht der Pelagianer von der Gnade irrig seyn dürfte, floß, wenigstens zum Theil, aus ihrer Vorstellung von der Unverdorbenheit der menschlichen Natur. Sie läugneten den übernatürlichen Einfluß der Gnade nicht; aber wohl ihre Nothwendigkeit zur Vollbringung des Guten. Nur diese erleichtern sollte die göttliche Gnade, sie sollte aber nicht nothwendige Bedingung derselben seyn. Leicht wird man hier die Einseitigkeit des auf seine eigene Kraft zu viel vertrauenden Menschen, und die Anmaßung eines Tugendstolzes erblicken, den man wenigstens nicht christlich nennen kann.

Die bedingte Praedestination, welche die Pelagianer annahmen, so wie ihre Lehre von der Allgemeinheit der Erlösung, ist dem Universalismus des neuen Testaments völlig gemäß, und eben so sehr mit einer würdigen Vorstellung von der Gottheit übereinstimmend. Diese universalistische Ansicht ist das Erfreulichste am Pelagianismus. Er gewährt von dieser Seite dem nach Sittlichkeit Strebenden eine Aussicht, die ihn so wohl im Kampfe mit der Sinnlichkeit aufrecht erhält, als auch mit Freudigkeit bei der Ausübung seiner Pflicht erfüllt.

Augustinus also so wohl als Pelagius — dies ergiebt sich als Resultat — beide haben geirrt. Ob in der Folge die Semipelagianer einen Mittelweg zwischen dem Augustinismus und Pelagianismus mit mehrerem Glücke betraten, lehrt der Verfolg der Geschichte.

Berlin, gedruckt bei August Petsch.

In meinem Verlage sind erschienen:

Die Alterthümer des Israelitischen Volks. Mit einer nach den neuesten Beobachtungen v. C. F. Klöden gezeichneten und von Carl Mare gestochenen Karte von Palästina, einem Grundriß des Tempels zu Jerusalem, 1 kolorirten u. 1 schwarz. Kupferstiche. gr. 8. geh. 1817. 2 rthl. 16 gr.

Büsching's und v. d. Hagen, Sammlung deutscher Volkslieder, mit einem Anh. flammländischer u. franzbsischer, nebst Melodien. 1. rthl. 12 gr.

Burdach (Heinrich) Systematisches Handbuch der Obstbaumkrankheiten. Ein Unterricht zur Erkenntniß Verhütung und Heilung aller den Obstbäumen nachtheiligen Beschädigungen. Auf zwanzigjährige Erfahrung gegründet 8. 1818. 20 gr.

Buttman (Philipp) über den Mythos der Sündfluth. 2te Aufl. 8. 1819. 8 gr.

Curth's (Carl) Cortez der Eroberer Mexico's. Historisches Gemählde. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und mit einer Vorrede begl. v. Aug. Rücker gr. 8. Mit einem Bildniß. 1818. 2 rthl.

Eggo, Untergang der Naturstaaten. In Briefen üb. Niebuhr's Römische Geschichte. 8. 1812. 1 rthl. 4 gr.

Erhard Joh. Benj. D. Ueber freiwillige Knechtschaft und Alleinherrschaft; über Bürger, Ritter und Mönchsthum. gr. 8. 20 gr.

Eylert (D.) Ermunterung zum Kampfe wider den nachtheiligen Einfluß unseres Zeitgeistes. Eine Predigt gehalten bei der Feier des Krönungs- und Ordensfestes am 24. Januar 1819. in der Domkirche zu Berlin. 2te Aufl. 1819. g. 8. 6 gr.

— Ueber Bibelgesellschaften und die Vereinigung der Völker durch das Band des Christenthums gr. 8. 1814. 6 gr.

— Zwei Reden gehalten bei der Feier des Krönungs und Ordenfestes in Berlin am 18. Januar 1820. und 18. Januar 1821. gr. 8. 6 gr.

Fink (A.) Palingenesie der Kirche Jesu durch eine mögliche und unvergängliche Reform. Ein Gedanke an alle Geistliche und Geistige im Volke. 8. 1813. 10 gr.

Grüson, Geodäsie oder vollständige Anleitung zur geometrischen und ökonom. Feldertheilung gr. 8. 1812. mit 34 Kpf. 3. rthl. 12 gr.

Heinsius, Sprachkatechismus, kleiner deutscher, für Stadt u. Land- 3te verbesserte und vermehrte Ausgabe. gebunden in Pappe mit ledernem Rücken. 1819. 6. gr.

Hemprich, (D. W.) Grundriß der Naturgeschichte für höhere Lehranstalten. 8. 1 rthl.

Hirt der Tempel Salomo's mit 4 Kupfertafeln. gr. 4. 1810. 1 rthl. 20 gr

Holzenthal (Georg) Briefe über Deutschland, Frankreich, Spanien, die Balearischen Inseln, das südliche Schottland und Holland. Geschrieben in den Jahren 1809 — 1814. Mit 2 Kpf. gr. 8. 1817. 1 rthlr. 12 gr.

Ferner

Ihring (F. H. W.) Zinsrechnungs-Tabellen von 1 Thaler bis 5000 Thalern Kapital zu 4, 5 und 6 pCt. auf alle Tage im Jahre, nach Thalern zu 24 Gr. à 12 Pfen. Ein bequemes Hülfsbuch für Rentiers, Bankiers, Kaufleute, Fabrikanten, öffentliche Kassen, Kanzeleien, Gerichtsstuben u. s. w. Nebst einer Einleitung zum zweckmäßigen Gebrauch desselben, und einer Tabelle zur geschwinden Ausfindung der Tage gr. 8. Berlin 1801. sonst 2 rthl. 12 gr. jetzt 1 rthl. 6 gr.

Illigeri, Dr. et Prof. (C.) Prodromus systematis mammalium et avium additis terminis zoographicis utriusque classis earumque versione german. 8. maj. 1811. 1 rthl. gr.

Der Kemperhof, Mit Hinsicht auf den Betrieb der Landwirthschaft in der Gegend von Coblenz von Joseph Anton Hergen. 1821. gr. 8. 18 gr.

Klöden (C. F.) Landeskunde von Palästina. Mit einer nach den neuesten Beobachtungen von dem Verf. geb. und von C. Mare gest. Karte. gr. 8. geh. 1 rthl. 4 gr.

Koepke Prof. (M. G. G.) Antiquitates Romanae in XII. tabulas descriptae in usum scholarum fol. maj. 808. 16 gr.

— — — Ueber das Kriegeswesen der Griechen im heroischen Zeitalter. Nebst einem Anhange, welcher die vornehmsten taktischen Erfindungen der nachhommerischen Zeiten enthält. Mit 3 Kupfertafeln. 8. 1818. 1 rthl. 12 gr.

Koppe (J. G.) Unterricht im Ackerbau und in der Viehzucht. Ein Handbuch für den Landmann. Herausgegeben von dem Staats-Rath Thaer. 2te durchgehends ergänzte und verbesserte auch mit einem Abschnitt von dem Anbau der Fabrik- u. Handels-Pflanzen vermehrte Aufl. gr. 8. 2 Thle. 818 2 rthl. 16 gr.

Lichtensteins Prof. Dr. (W.) Reisen im südlichen Africa in den Jahren 803, 4, 5 und 6. 1. und 2. Theil Mit einer grosen Karte und 10 Kupfern. gr. 8. 1811. jeder Theil 7 rthl. beide 14 rthl.

Machiavelli (Nicol.) Florentinische Geschichten. Aus dem Italienischen. von W. Neumann. 2 Theile gr. 8. 1809. 3 rthl.

Newyahn's (Friedrich) Anordnungen der Feldwirthschaften und Feldeintheilung in vollzogenen Beispielen. 8. 1 rthl. 12 gr.

Petiscus, (A. H.) Predigten. gr. 8. 812. 18 gr.

Phädri (Augusti) Liberti Fabularum Aesopairum, libri quinque. E Recensione Richardi Bentleii. Ictus per accentus acutos expressi sunt discentium commodo. MDCCCXVII. 12. gebunden. 6 gr.

Richter (A. L.) Sammlung kurzer metrischer Gebete, welche beim Anfange geistlicher Amtsreden von Predigern gebraucht werden können. 8. 1819. 1 rthl. 4. gr.

August Rücker.

Druckfehler und Verbesserungen.

Außer einigen Abweichungen von der gewöhnlichen Orthographie, die nicht dem Verfasser angehören, z. B. Maß für Maaß, unrichtigen Sylbenabtheilungen und unbedeutenden Druckfehlern wird der Leser ersucht Folgendes zu verbessern.

Seite 14 Zeile 17 steht Peleginismus für Pelagianismus.
— 12 — 33 — seiser statt seiner.
— 14 — 12 — zeigte — zeigten.
— 17 — 23 — Lehren — Lehre.
— 38 — 3. 4 sind die Worte: oder doch die meisten zu streichen.
— 39 — 8 steht an statt am.
— 42 — 17. 19 — wenn st. wann.
— 47 — 8 — mehrerer st. währet.
— 48 — 26 — Cassiodorus st. Cassiodorius.
— 49 — 23 — Briefe st. Buche.
— 57 — 24 — angeführtem st. angeführten.
— 64 — 21 — machen st. machten.
— 71 — 21 — kommen st. kommt.
— 82 — 2 — und st. als auch.
— 85 — 5 — sonder st. sondern.
— 87 — 34 — als ein st. für einen.
— 90 — 3 — die st. der.
— 103 — 33 — dem st. den.
— 108 — 15 — Ausbildung st. Ausübung.
— 116 — 18 — frommen st. frommem.
— 119 — 15 — substantia st. substantiae.
— 126 — 21 — jenes st. dieses.
— 141 — 16 — den st. dem.
— 146 — 19 — Norissii st. Norisii.
— 153 — 19 — biblischen st. biblischer.
— 155 — 20 — Paulinischen st. Paulinischer.
— 156 — 36 — weitläufig st. weitläuftig.
— 162 — 8 — hörte st. hört.
— 163 — 26 — zu Welt st. zur Welt.
— 166 — 6 — müsse st. könne.

Seite 187 Zeile 12 steht ihr statt ihn.
— 203 — 3 — müßten st. sollten.
— 213 — 4 sind die Worte: und nach verhörter Sache zu streichen.
— 219 — 16 steht immmer für immer.
— 233 — 27 — freiem st. freien.
— 255 — 19 — unseren st. unsere.
— 258 — 25 — unseren st. unsere.
— 276 — 15 — Adrumetinischen st. Adrumetischen.
— 286 — 26 — den Folgen st. dem Umfange.
— 325 — 10 — Palastina st. Palästina.
— 332 — 9 — hinter geschieht ein ; st. eines ,.
— 342 — 34 — bezogen st. bezogen habe.
— 354 — 29 — das st. daß.
— 367 — 5 — G. st. C.
— 393 — 10 — beptizati st. baptizati.
— 398 — 7 — daß st. das.
— 407 20 — Sieh st. Siehe.
— 416 16 — alß st. als.

4436 066

p. 2. extent of the Aug. & Pelag. [illegible]
ciples in the [illegible] church.

— 10. Aug. prays God he may not be beaten [illegible]
school. his ignorance of Greek.

— 12. Aug. attention turned to philosophy [illegible]
reading Cicero. becomes a Manichaean.

15. his acquaintance with Ambrose.

17. acquaintance with Platonic philosophy

18. his spiritual conflict in a garden.

20. he maintains free will at one time.

23. note. insufficiency of words to express his [illegible]

27. union of the mystical & scholastical in [illegible]

29. sensual love & spiritual love in Aug.

36. practical character of Pelag. how he [illegible]
plied free-will.

58. occasion of the controversy.

60. heretical principles charged upon [illegible]

65. difference [illegible] & [illegible]

74-84. Aug.'s views of the efficacy of [illegible]
tism. damnation of heathen & untapt [illegible]
infants.

3 2044 020 908 091